Hegel, Marx and the Contemporary World

Edited by

Kaveh Boveiri
Emmanuel Chaput
Arnaud Theurillat-Cloutier

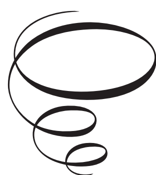
Hegel, Marx and the Contemporary World

Hegel, Marx and the Contemporary World

Edited by

Kaveh Boveiri, Emmanuel Chaput and Arnaud Theurillat-Cloutier

Cambridge Scholars Publishing



Hegel, Marx and the Contemporary World

Edited by Kaveh Boveiri, Emmanuel Chaput
and Arnaud Theurillat-Cloutier

This book first published 2016

Cambridge Scholars Publishing

Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne, NE6 2PA, UK

British Library Cataloguing in Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library

ISBN (10): 1-4438-9083-9
ISBN (13): 978-1-4438-9083-0

CONTENTS

ACKNOWLEDGMENTS

First we would like to thank all the contributors to this volume and everyone who took part in the three-day conference of which the present volume constitutes the proceedings. This book would not have been possible without your contributions and help. We must also acknowledge the technical and financial support of Brigitte Boulay and the Canadian Centre for German and European Studies (CCGES), Professor Iain Macdonald of the Université de Montréal, the Action humanitaire et communautaire (AHC), and the Association des étudiant(e)s de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM) for their help both with the conference and the subsequent proceedings.

The initial idea of organizing a conference on Marx and Hegel originated from the vast economic crisis of 2007, but also from more inspiring events such as, among others, the Arab Spring and the *Printemps érable* (Maple Spring) in Québec, and the struggle against austerity which remains active around the world to this day. We would like to dedicate this book to all those who everywhere are still struggling and aiming to maintain the possibility of hope for a better world of justice and emancipation.

Finally, we deeply thank everyone at Cambridge Scholars Publishing for their help and support with this project.

INTRODUCTION

KAVEH BOVEIRI, EMMANUEL CHAPUT AND ARNAUD THEURILLAT-CLOUTIER

This book is the result of a three-day conference which took place in April 2014 at the University of Montreal, Canada. Behind the organization of the event was an observation: "a spectre is haunting [not only] Europe"[1] but also the world as a whole. This spectre, however, is not the spectre of communism as proclaimed by Marx in his *Communist Manifesto*, but the all-too-real spectre of an ongoing crisis. Ecological, economic, political and even anthropological, this crisis poses a challenge to the human being's very existence. Accordingly, the conference and this book are to be considered as the starting points for taking up such a challenge, i.e. as attempts to understand and criticize the specific nature of the crisis we suffer both in our everyday lives and in the realm of theory.

However, if indeed the necessity of a proper critique (*Kritikos*) is intimately linked to a state of crisis (*Krisis*),[2] the conceptual frame necessary to produce such a critique may itself be in crisis. Among the vast number of critical oppositions to contemporary capitalism, from eco-socialism and degrowth to critical theory and post-marxism, what are the keys available to understand the present forms of human conditions, alienation and exploitation? Controversies and divisions among the different tendencies *within* the critical tradition tend to highlight the point that there is also a *theoretical crisis*, which prevents a proper diagnosis of the actual crisis and in turn prevents a proper plan of action from being established. Going back to Marx and Hegel was a way for us to return, if not to the sources, at least to two unavoidable influences among the multiplicity of critical approaches to capitalism. Be it with or against Hegel and/or Marx, the criticisms of modernity, postmodernity and capitalism cannot neglect the shadows of these thinkers.

Indeed, in the chaos following the 2007 financial crisis, re-reading Marx and Hegel sheds new light on our understanding of the modern capitalist world. In fact, far from being a burial, the fall of "real socialism"

in the East has made possible a renewal of reflections on Marx's work and thought. After the death of the prophet the thinker rose from the ashes.

If, in the past, the critique of capitalism has often overshadowed the philosopher, the fall of "orthodox" Marxism has given way to a re-discovery of a Marx entangled in the philosophical debates of his (and our) time. This incapacity to see the philosophical ground of Marx's thought ended up in establishing a non-critical and often empty social doctrine. On the contrary, several suggest that it is through a re-reading of the philosophical Marx that we may be able to find anew his importance for social thought.

However, Marx's philosophical heritage is beyond understanding if one refuses to reflect on his relation to Hegel. As a thinker of actuality (*Wirklichkeit*), Hegel attempted to embrace the world as a totality, revealing the inner dialectical structure of its reality. Nowadays, Hegel is gaining a renewed importance in the philosophical debates on our contemporary society (be it on the role of institutions, culture and states or on the politics of recognition etc.).

Both Marx's and Hegel's philosophical, sociological and political enterprises must be linked historically to the will to diagnose and solve what they saw as the most important crises of their own time, be it, in Hegel's case, the spiritual crisis which followed the advent of modernity and its many turmoils (on an artistic, moral, political, religious and philosophical level, and the list could go on) or the economic, social and political crisis followed by capitalism and the advent of a new industrial society (in Marx's case). Both intellectual ventures are at every turn haunted by the notion of *crisis*. Hence our decision to return to Hegel and Marx in order to understand better the world we are living in, in a time of crisis.

Our call could have been a cry in the wilderness. It wasn't so. We had an unexpectedly large feedback from all around the world. It showed us the relevance and contemporaneity of our own questioning and the need for fruitful debates on the importance of thinking about today's world while having Hegel and Marx in mind: what can we still learn from them, what are their limits to embrace today's world and making a proper diagnosis of the present? The "Hegel, Marx, and the Contemporary World" conference was an occasion where such questions could be discussed by scholars and non-scholars coming from a wide range of different perspectives. This book serves both as a testimony to these discussions and as a way to further widen the reflection.

Divided into three parts, the book includes a more general section (Part I) where the relation between Marx and Hegel and more broadly of

Marxism and Hegelianism are treated in their multiple aspects (political, historical and philosophical).

Paulin Clochec, for example, proposes reevaluating Marx's famous eleventh thesis that "The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it",[3] which puts forward a new way of articulating the relation between theory and *praxis* by situating it in its historical context, the *Vormärz*[4] period. As Clochec shows, the attempt to articulate critical theory with political action despite the regime's censorship is a commonplace, a *topos*, of the Young Hegelian movement. Marx's novelty can thus be understood only by looking back at the diverse influences which influenced the genesis of Marx's own reformulation of such a *topos*. Clochec proposes a reading in three moments. He shows how Marx's articulation of the relation between theory and praxis is first marked by his friendship with Bruno Bauer before turning to the emerging socialist movements in Germany (e.g. Moses Hess, himself influenced by Feuerbach) and the political journalism of Arnold Ruge as new ways to make philosophy a political *praxis*. By reaffirming the importance of the historical context in which Marx evolves, Clochec suggests a new way to understand Marx's relation to Hegel, a way devoid of the philosophical presuppositions which too often transformed the question into an open conflict between diverging tendencies within Marxism.

In a sense, the following article by Gilles Labelle also addresses the problem of theory, *praxis* and alienation, but somewhat differently. While these Marxian topics are usually considered in their German context (as by Clochec) and discussed in their relation to Hegel and the Young Hegelians, Labelle suggests that one must also consider Marx's relation to the French socialist tradition: Saint-Simon, Fourier, Proudhon and expressly, for Labelle, Pierre Leroux. Too often, especially since Engels' *Socialism: Utopian and Scientific* (1880), we have tended to distinguish Marx from his utopian predecessors. However, as Labelle argues, their aims are analogous, *viz.* to find a third way, a dialectical one, between the counter-revolutionary vision, which asserts the supremacy of the whole, of a closed feudal society over its parts, and the liberal-contractual (nominalist) vision, which sees the parts of society, its members, as superior to the objectivity of the whole ("there is no such a thing as society"). Socialism, not only for the French utopians but also for Marx, is the difficult search for equilibrium between these two kinds of social objectivism and subjectivism, the affirmation of the whole (society) and the affirmation of its parts (the individuals).[5] But the dialectic that gives the substantive finality of socialism, *viz.* the reconciliation of subject and object, of the whole and its parts or, in other words, the harmony between

the acknowledgment of the objective world (nature, society) and the acknowledgment of the subjective will (freedom), cannot provide a substantive rule for action, argues Labelle, following Merleau-Ponty's lessons in *Adventures of the Dialectic* (1955). Put differently, since dialectic lacks a substantive rule, socialism, be it "utopian" or "scientific", is bound to walk on a thin line, ever at risk of falling on one side or the other into utter subjectivism or reified objectivism. Thus, as Labelle argues, one must believe that *political mediations* can unify the necessary efficiency in the transformation of both the world and us (what Labelle defines as *praxis*) with the *reflexivity* that is also necessary, in order to avoid falling into the *pathos* of subjectivism or objectivism.

While Gilles Labelle discusses political mediations from the standpoint of Marx, the Utopians (especially Leroux) and dialectic, Anders Burman proposes a reflection on the political by focusing on Marx's posterity. More specifically, Burman highlights a strange paradox among the Hegelian Marxists from Georg Lukács, Ernst Bloch and Karl Korsch to Slavoj Žižek: they often overlooked Hegel's explicitly political writings like the *Outlines of the Philosophy of Right* (1821), and focused on his less explicitly political writings to set up a specifically Hegelian-Marxian political philosophy. This paradox, Burman argues, becomes understandable when one distinguishes between politics and the political. By doing so, Burman restates the importance of the Hegelian-Marxian's ideas in the contemporary debates on the political. As Burman reasons, such a conception could be understood as a third way, and perhaps a more complete one, between the paradigmatic conceptions of the political as antagonistic and *dissensus* (Carl Schmitt) and as dialogical and consensual (Hannah Arendt, but also Jürgen Habermas), because while Hegel and Marx acknowledge with Arendt (and Aristotle, who inspires Arendt here) the human being as a *zoon politikon*, they also acknowledge, this time with Schmitt, the dissensual dimensions of society.

The last contribution to the first section puts aside the political question to scrutinize the genesis of a concept which is central to both the previous texts and many of the subsequent ones. This concept is alienation, which plays a central role in Marx's philosophy. In his contribution, Arnaud Theurillat-Cloutier suggests a new interpretation of alienation (*Entfremdung*) by focusing on the notion of objectification (*Vergegenständlichung*) and how it operates differently from Hegel to Feuerbach all the way to Marx. Objectification, Theurillat-Cloutier argues, gives us an interpretative key to the understanding of alienation in its multiple dimensions, as an ontological, descriptive and normative concept. His text also provides theoretical elements essential to the understanding

of the specific character of dialectic between Hegel and Marx, a topic central to the book's second section.

The next section of the book focuses on the notion of dialectic, intimately linked to the names of Hegel and Marx. But how does dialectic works in Hegel's or Marx's philosophy? Is it as central to their philosophies as many readers may have thought? What differentiates Hegel's and Marx's concepts of dialectic? If, as Marx wrote: "My dialectic method is not only different from the Hegelian, but is its direct opposite",[6] how does it differentiate itself from Hegelian dialectic, and is dialectic really a method for Hegel? The interest of such questions, if admitted from a strictly philological perspective, can be questioned when one's mind rather focuses on the practical emergency of understanding the present state of crisis and the necessity for an adequate response. However, these apparently merely theoretical questions are in fact of great importance even from a practical point of view, since they constitute the necessary tools to diagnose the state of the present. Marx was the one to show how we cannot, except by remaining thoroughly abstract, distinguish between the *praxis* of theory and the theory of (proper) *praxis*. Thus, if the section apparently focuses on a more disengaged problem regarding the world we live in, the texts propose an interesting reflection on the actual practice of critical theory, on how we should formulate our criticisms and how we should formulate them more effectively to understand and change the way the world goes.

Jeanne Allard's text, for example, suggests that Marx's claim to reverse Hegel's system by reversing his dialectic must be reevaluated. Indeed, Marx's identification of Hegel's dialectic as the methodological structure of Hegel's philosophical system may be the result of a misconception of the limited role reserved by Hegel for dialectic in his system. In other words, Marx mistook the part for the whole and neglected – as many other Young Hegelians such as Feuerbach for example often did – the specifically *speculative moment* of Hegelian philosophy. By doing so, however, Marx's criticism of Hegel stays at the level of understanding (*Verstand*), which is related in Hegel's mind to the dialectical moment, but ignores reason (*Vernunft*), which is by opposition linked to the speculative moment of Hegel's philosophy. Limiting his "correction" of Hegel to his dialectic, which Marx takes as the foundation of Hegelian philosophy, the latter thus "discover[s] the rational kernel within the mystical shell"[7] of an already "purged" Hegelianism. As Marx tries to distance himself from Hegel's Idealism, his version of Hegel is already a distant or partial understanding of Hegel's system. Nonetheless, Marx's interpretation of Hegel had such influence on later thinkers that many contemporary

readings of Hegel continue to accentuate the importance of the dialectic in Hegel's system, thus neglecting its *speculative* dimension. By focusing on the limited function of dialectic within Hegel's system, Allard thus contributes to the better understanding of Hegel's philosophy, beyond the commonplaces on his dialectic, all the while highlighting that the distance between Hegel's and Marx's concepts of dialectic may have been even greater than Marx would have thought. In other words, one should not take Marx's dialectic as a simple recovery of Hegel's salvaged from its mysticism. What is for Marx *the* method of philosophy is only a *moment* of Hegel's philosophical methodology.

It is with this distance in mind that one should read Emmanuel Chaput's contribution. At the heart of his text is the attempt to found a specifically Marxian concept of dialectic. Too often, he argues, Marxists have looked to Hegel to clarify what is dialectic, without considering the possible dangers of such a return to Hegel's Idealism beyond Marx's social thought. In order to develop a proper notion of dialectical materialism or of a material dialectic (a distinction equally central to Stefano Breda's argument), one must first expurgate the traditional Marxian notion of dialectic of its possible idealist flaws. Inspired by the works of Della Volpe and Colletti, Chaput thus questions the status of contradiction within Hegelian and Marxian dialectics. But contrary to the latter (Colletti), Chaput refuses to liquidate the idea of a specific Marxian dialectic. On the contrary, he shows the inadequacy of any attempt to solve Marxism by proceeding to the liquidation of its inherent dialectical character. If indeed the dialectic may be the core of the theoretical difficulties of the allegedly scientific Marxism, it is, Chaput argues, now more urgent than ever to develop an adequate and efficient methodology for understanding the reality and the possibilities opened by our present situation.

The same preoccupations drive Stefano Breda's text. While Chaput argued for the necessity of a reconstruction of a specifically Marxian concept of dialectic, Breda lays the first stone of this foundation. Inspired by the New German Reading of *Capital* (*Neue Marx-Lektüre*), Breda uses the seminal figures of commodity and circulation in Marx's *Capital* to exemplify the specific character of Marx's dialectical methodology as used in his critique of political economy. With his razor-sharp analysis, Breda gives a theoretical clarification and an exposition of what Della Volpe called the "Concrete-Abstract-Concrete" methodological pattern.

Another essential aspect, necessary to develop a rigorous and scientific conception of the Marxian dialectical and materialist method, is the problem of definitions, which Kaveh Boveiri explores in his text.

Traditionally, scientific work presupposes clear and universally recognized definitions. How is it possible to reconcile such a demand with the dialectical character of Marx's methodology? This is the question examined by Boveiri. Using the classical distinction between "ideal" and "working (relative)" definitions, Boveiri shows the difficulty for a traditional conception of definitions to understand Marx's – or Hegel's, for that matter – "definitions" in all their dynamic and dialectical dimensions.

Yet, leaving the question of methodology behind, the third and last section of the book tackles the topicality of Hegel's and Marx's approaches: what is their relevance to the world today, or their limits?

In her text, Marta Nunes da Costa asks, for example, who should be considered as the main agents of social and historical changes. Marx made no mystery of his position: "Of all the classes that stand face to face with the bourgeoisie today, the proletariat alone is a really revolutionary class. The other classes decay and finally disappear in the face of Modern Industry; the proletariat is its special and essential product."[8] This position had many descendants from Lenin to Lukács: the agent of historical change is the proletariat, the working-class conscious of itself. But as the working class morphed under Fordism into a middle class or fled more recently to the tropics with the massive relocations of the industrial production, who is to stand in for the proletariat as an agent of social change in Western post-industrial societies? In his *Farewell to the Working Class* (1980), André Gorz argued that social movements (ecologists, feminists, the unemployed, anti-globalization movements etc.) may replace a vanishing working class. Nunes da Costa, for her part, analyses the more recent phenomenon of the *precariat* as the contemporary counterpart to the proletariat. Nevertheless, a great difference remains, for the precariat lacks any consciousness of itself as a political class in order to become, as the proletariat was for Marx, an agent of social political change. Reflecting on the absence of self-consciousness of the precariat, the role of technology in the compartmentalization of social relations breeding the illusion a greater individual freedom while depriving individuals of any substantive form of freedom, Nunes da Costa suggests to look back at Hegel's concept of state for an instrument capable of re-establishing a (individual and collective) freedom eluding the contemporary domination of economy over the political sphere. Without claiming an explicit return to Hegel's political philosophy, Nunes da Costa underlines the renewed interest in Hegel's concept of the state as ultimate freedom for a critical theory of neoliberalism and advanced capitalism.

In the same vein, Nathalie Gondek also questions the place of the working class and labour in the contemporary world. More specifically,

Gondek focuses on labour legislation. Looking back at Marx's criticism of labour laws, mainly in the first book of *Capital*, Gondek argues that such legislation may undoubtedly be beneficial for the everyday lives of the labourers, but have little impact on the real abuses of capitalist exploitation, which consists, for Marx, in the production of surplus value on the back of the worker. Pursuing this Marxian assumption, Gondek shows that the International Labour Organization (ILO)'s approach to labour legislation may in fact fall under the same kind of criticism Marx used against the legislation of his own time. Since the ILO is moved by what some could loosely call a Kantian theoretical frame where what really matters is the respect of the individual, who should always be considered as an end in herself and never as a means, it refuses to see, as Marx would, labour under capitalism as a mere commodity. In other words, what matters to the ILO is to ensure the freedom of the worker, whereas for Marx freedom of the worker is precisely the *prerequisite* for her exploitation under capitalist economy.[9] Accordingly, because of its limited conceptual frame, the ILO remains unable to address what Marx would see as the *real* problem of labour. And without substantive change to such a frame, to see labour legislation as a means leading to emancipation remains to Gondek doubtful and downright problematic.

Such a problem arises, as we see, from an inadequate understanding of the function of freedom in the capitalist economy. Freedom, Marx argued, remains an ambiguous concept, since it serves both as a motive for the critique of capitalism and as a precondition for capitalist exploitation itself. According to Marx, contrary to the slave of Antiquity or the peasant of the Middle Ages, under capitalism the worker must be *free* to sell her labour force to the capitalist. Nevertheless, such a concept of freedom (as we saw with Labelle's or Nunes da Costa's contribution) remains but an abstract concept of freedom. In his contribution, Martin Robert suggests a comparative study of Hegel's, Marx's and Foucault's conceptions of freedom to show the complexity of this concept in the contemporary world. Hegel, Marx or Foucault, far from agreeing with each other, nevertheless all seek to formulate a certain concept of freedom which surpasses the abstract notion which commonly prevails today. As Hegel shows it, freedom must always be related to a specific socio-historical context. It is *in the world*, but also the process of human *praxis*, as Marx would argue. Such human *praxis*, such a *being-in the world*, must however consider the specificity of the situation, the perspective of the agents, as Foucault would observe, emphasizing the peculiar role of the *différence* which makes every case unique and structured by its own dynamics. Confronting Hegel and Marx with the post-structuralist movement, and

more specifically with Michel Foucault, Robert highlights at the same time a tension within the critical approach to capitalism often stretched between opposing pathos (modernism/postmodernism, historical optimism/historical scepticism, primacy of institutions/primacy of movements and initiatives etc.).

Such a tension between "modernist" and "postmodern" approaches to critical theory is also palpable in the background of the last contribution of the book. Looking at the relation of debtor and creditor as a real ethos of financial capitalism, Federica Gregoratto argues that such an *ethos* must in fact be related to the notion of power which, in a sense, brings us back to Foucault, one of the most important theorists on power in the last years. For Gregoratto, in order to understand the present economic crisis, one must first understand how this debtor/creditor relation shapes our own subjectivity. On the basis of debt as relation of domination and power, Gregoratto develops her reflection on an ontological and a normative-critical level. By going back to the young Marx and particularly to his text on James Mill, she proposes an alternative to Lazzarato's somewhat limited account of the debtor/creditor relation in term of power.

Thus the aim of the book is not only to introduce the reader to the historical relation between Hegel's and Marx's understandings of the world we live in and how we relate to it (Part I), but also to explore the methodological problems and theoretical instruments to be used for a proper critical apprehension of contemporary reality (Part II), in order finally to give a diagnosis and suggest new ways to think of emancipation in today's society (Part III).

Notes

1 Karl Marx, "The Communist Manifesto" in *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1985), 221.
2 Etymologically, both words come from *krinos*, *viz.* "to judge".
3 Karl Marx, "Theses on Feuerbach" in *Selected Writings,* ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1985), 158.
4 Literally "pre-March", that is, the March 1848 Revolution, which took place in Germany but quickly failed to ensure the durability of its reforms and democratic vision. The *Vormärz* period stretches from 1815, which ensured the return of Monarchism over Europe, to 1848. It is characterized, especially in Germany, by a centralization of power and censorship.
5 Accordingly, since it also swings between the glorification of individual freedom and the objectivity of the economic system ("there is no alternative"), capitalism, strictly speaking, must be seen as another attempt between subjectivism and objectivism but as the exact opposite of socialism's attempt, i.e. that capitalism by constituting a reified organization which is structured on

an abstract concept of freedom must be understood as disequilibrium *per se*, whereas socialism would be the search for equilibrium between the two.

6 Karl Marx, *Selected Writings* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 420.

7 Ibid.

8 Marx. "The Communist Manifesto," 229.

9 Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Vintage Books, 1973), 245.

References

Marx, Karl. *Grundrisse*. New York, Vintage Books, 1973.

—. *Selected Writings.* Oxford: Oxford University Press, 1985.

Part I:

As a Matter of Contextualization

Réaliser, dépasser ou abandonner la philosophie : le rapport du jeune Marx à Hegel

Paulin Clochec

La formule de la onzième des *Thèses sur Feuerbach* est devenue emblématique de la représentation courante de la philosophie de Marx : « Les philosophes ont seulement diversement *interprété* le monde, il importerait de le *transformer* ».[1] Cette phrase opposerait deux modèles de la philosophie, le premier purement théorique, qu'on trouverait chez Feuerbach mais dont la figure paradigmatique serait Hegel, le second militant et pratique. Il faudrait de ce fait distinguer dans le rapport de Marx à la philosophie et à Hegel un jeune Marx, encore hégélien, d'un vrai Marx, rompant avec la philosophie. Althusser parlait en ce sens de « rupture » et de « retour » de Marx des abstractions hégéliennes vers le monde social, et de la théorie à la pratique. L'interprétation générale du développement de Marx chez Althusser ne diffère à ce titre pas fondamentalement de l'image du jeune Marx dans un marxisme classique dont il diagnostiquait pourtant la crise.[2] Le problème de cette formule fameuse est que, prise en elle-même, elle ne dit concrètement rien du comment de cette transformation du monde, ni de la place de la philosophie dans cette transformation. Isolée de son contexte, telle qu'elle apparaît pompeusement à l'entrée de l'université Humboldt, elle reste ainsi vide de sens. À l'inverse de l'approche rétrospective marxiste, lire contextuellement cette formule aboutit à voir en elle la simple version marxienne d'un *topos* jeune hégélien. Car, plus concrètement que ces reconstructions d'ensemble du développement de Marx dans son rapport à Hegel, la réalité historique est celle d'une période hégélienne, ou plus exactement jeune hégélienne de Marx. C'est ce cadre jeune hégélien du premier rapport de Marx à Hegel et à la philosophie – philosophie qui est alors pour lui synonyme d'hégélianisme, l'hégélianisme étant compris par les hégéliens du *Vormärz* comme résultat et récapitulation de l'histoire de la philosophie – dont je vais tenter d'esquisser la réalité et les enjeux, tout d'abord en retraçant l'évolution de Marx pendant sa période jeune hégélienne, avant de revenir sur la signification du rapport entre théorie et

pratique dans ce contexte, puis d'identifier les intérêts contemporains que peut revêtir cette philosophie jeune hégélienne de Marx.

Les trois stades du jeune Marx

Le mouvement jeune hégélien constitue une scission, intervenue en 1841, dans l'école hégélienne, plus précisément – pour l'essentiel – dans la gauche de celle-ci. La polémique qui provoque cette scission ne relève pas seulement d'un problème d'interprétation de Hegel, mais d'utilisation. S'en prenant à l'aspect orthodoxe et conservateur des philosophies hégéliennes de la religion et du droit, les jeunes hégéliens défendent une reconfiguration athée et politiquement libérale de Hegel. Le programme qui guide cet usage critique de Hegel est celui d'une *réalisation* de la philosophie. Ce mot d'ordre vise une politisation qui fait de la philosophie une force politique et intellectuelle dans les luttes de l'époque opposant le mouvement constitutionnel à la restauration de l'Ancien régime.

L'évolution du jeune Marx dans ce milieu qu'il rencontre alors qu'il est étudiant à Berlin se fait selon trois stades, relatifs à trois collaborations principales et trois conceptions de la philosophie.

Le premier stade est celui de la collaboration de Marx avec son ami et mentor Bruno Bauer entre 1839 et l'été 1842. Les textes marxiens de cette période, sa thèse sur Épicure et une partie de ses articles dans la *Gazette rhénane*, sont remplis de thèses et de concepts baueriens. Comme Bauer, Marx entreprend alors une *rectification* de Hegel. Celle-ci a pour principe une reformulation de l'hégélianisme en termes de philosophie de la conscience de soi. L'esprit hégélien perd dans ce concept sa possible apparence théologique. La conscience de soi désigne en effet la réappropriation par l'esprit humain de sa propre essence, la liberté, après l'aliénation de cette essence dans la représentation d'un Dieu. La conscience de la vérité étant ainsi sécularisée, le travail de la philosophie est identifié à une *critique* de la transcendance. C'est en ce sens que Marx lit le développement de la philosophie hellénistique comme une lutte de la conscience de soi contre les illusions religieuses.[3] Cette philosophie a pour conséquence politique un libéralisme qui fait identifier à Marx la critique, ou le jeune hégélianisme, au « parti *libéral* » en philosophie.[4] Contre la légitimation religieuse du pouvoir, Marx et Bauer critiquent l'« État chrétien[5] » qu'ils opposent à un « État rationnel » légitimé par la seule humanité. C'est ainsi comme critique, comme prise de parti et comme athéisme que la philosophie est d'abord comprise par Marx. Son rapport à Hegel est bien à comprendre dans le sens d'une réalisation ; or celle-ci ne désigne pas une concrétisation, mais une rectification qui sécularise la

philosophie en supprimant la prétendue tendance théologique de l'hégélianisme.

Cette revendication d'une sécularisation est aussi centrale dans la seconde phase d'évolution du jeune Marx, liée à son rapprochement avec Ruge, entre l'automne 1842 et mars 1844. Marx s'engage alors dans un journalisme philosophique. Cette sécularisation est alors désignée par le mot d'ordre de la « pratique ». Celle-ci appelle à un changement du régime discursif de la philosophie par rapport à ce que Ruge identifie comme un théoricisme hégélien[6]. Ce changement est triple : il concerne l'objet, le format et le style de la philosophie, en favorisant le traitement de l'actualité dans des formes courtes et accessibles à un grand public. La philosophie politique de Marx opère dans cette période un mouvement de régression du politique au social, qui le fait s'éloigner, notamment dans le *Manuscrit de Kreuznach*, du cadre politique des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel : l'État ne trouve pas son effectivité et son universalité en lui-même mais doit être réapproprié par la société civile. C'est cette régression logique qui conduit Marx à son premier socialisme (revendiqué dans sa troisième lettre clôturant la « Correspondance de 43 »[7]). Contre la philosophie abstraitement politique d'un Hegel, la critique doit devenir sociale. C'est à cette condition et à celle de son alliance avec le prolétariat que la philosophie sera à la fois réalisée – sociopolitiquement – et niée en tant que philosophie abstraite.

Enfin, le troisième stade est relatif au développement du communisme de Marx, qui se fait jusqu'en 1846 dans le cadre de son jeune hégélianisme. Se rapprochant de Hess, de Feuerbach et d'Engels, Marx élabore une philosophie du travail et de la société. Cette philosophie, qui intègre un contenu qui est d'abord celui d'autres sciences – notamment l'histoire et l'économie –, est transformée par cette intégration. C'est à ce titre que, visant l'hégélianisme et surtout le jeune hégélianisme, Marx affirme dans *L'idéologie allemande* la nécessité d'une sortie[8] de la philosophie. Il apparaît que cette sortie vise toutefois moins un abandon pur et simple qu'une transformation de la philosophie qui l'articule avec d'autres sciences humaines et sociales. Ce décentrement vis-à-vis de la philosophie et de Hegel est aussi celui d'un Marx dont le milieu théorique s'éloigne alors du jeune hégélianisme.

Le rapport de la théorie à la pratique

C'est à partir de cet itinéraire du jeune Marx que doit être compris le rapport théorie/pratique qui a été rétrospectivement mis au centre de sa conception de la philosophie.

Le point essentiel est que l'introduction et le développement du mot d'ordre de la pratique dans la gauche hégélienne revient surtout à Ruge, qui tient un rôle central dans la politisation de la critique. Cependant, lorsqu'en 1841 s'opère la radicalisation jeune hégélienne autour de Bruno Bauer et de Feuerbach, Ruge est pris de court. La nouvelle critique proposée est, sur le plan religieux, beaucoup plus radicale, puisqu'elle promeut l'athéisme là où Ruge défendait seulement une conception éclairée de la religion et réaffirmait l'héritage rationnel du luthéranisme. Dans sa correspondance de 1841, Ruge apparaît comme le retardataire qui court pour prendre en marche le train jeune hégélien.[9] La critique pratique à la Ruge apparaît ainsi alors comme une position de compromis (prônant la tolérance en pratique). C'est en ce sens qu'en 1841, Bauer et Marx déclarent tous deux que la théorie est la véritable pratique.[10] Cette phrase ne signifie pas un refuge dans l'abstraction, mais le refus d'une pratique comme compromis, et l'exigence d'une pratique dont la radicalité est à la hauteur de celle de la théorie – théorie qui est d'abord une critique de la religion : la critique politique doit être aussi radicale que la critique irréligieuse, connexion que Marx réaffirme dans la « Critique de la philosophie hégélienne du droit ».[11]

Ce décalage de radicalité selon l'objet de la critique a une conséquence sur le discours jeune hégélien. Le modèle de critique radicale étant élaboré vis-à-vis de la religion, il faut, pour critiquer radicalement (ou *rücksichtslos*, voir Marx dans « Correspondance 43 ») un objet, identifier une teneur religieuse ou théologique de celui-ci. C'est en ce sens que l'Ancien régime est critiqué par Marx comme État chrétien, puis l'État politique comme un ciel séparé de la réalité sociale. Pour que la critique du monde sociopolitique, ou la critique pratique, permette de déconstruire celui-ci, il faut qu'elle intègre en elle cette teneur théorique qui vise chez les jeunes hégéliens l'aliénation religieuse. Cette nécessité pour la pratique d'être théorique ou pour la critique sociale et politique d'identifier un élément religieux dans son objet est particulièrement visible chez Marx quand il explore un domaine qui lui est encore inconnu. Ainsi, tentant à partir de fin 1843 de conceptualiser le monde social et économique, Marx introduit dans cette conceptualisation des modèles de critique de la religion. C'est ce qui explique l'identification de l'argent au judaïsme dans « Sur la question juive »[12] et l'utilisation de la conceptualité bauerienne de l'aliénation (revue par Hess, la combinant lui-même avec l'anthropologie feuerbachienne) pour penser le travail dans les *Manuscrits de 44*.

Ce rapport n'est pas simplement analogique ni applicatif, mais fait l'objet, chez Marx comme chez Hess, d'une *historicisation*. Celle-ci est particulièrement sensible dans la seconde partie de « Sur la question

juive », texte qui reprend « De l'essence de l'argent » de Hess. Le monde marchand moderne est décrit par Marx comme judéo-chrétien, au sens où le christianisme, aliénation seulement spirituelle au Moyen-Âge, aurait réintégré dans la modernité un élément d'égoïsme pratique – dont Marx fait avec Feuerbach la caractéristique du judaïsme. Ce qu'il faut comprendre sous l'apparence judéophobe de ce propos, c'est que l'Europe chrétienne moderne se réapproprie et généralise les fonctions commerciales et financières qui étaient assignées à titre stigmatisant aux populations juives au Moyen-Âge. Le monde marchand ou judéo-chrétien est ainsi décrit comme l'aliénation devenue pratique, alors qu'elle était seulement théorique dans le stade antérieur de l'histoire. Le monde marchand réalise et dépasse la religion. Corollairement, la critique théorique, ou de la religion, est à la fois accomplie et dépassée par la critique pratique ou sociale et économique. Ce qui relevait de l'héritage hégélien rectifié – la critique de l'aliénation religieuse à partir d'une sécularisation de la philosophie hégélienne – doit ainsi être à la fois intégré et transformé dans le cadre d'une philosophie sociale. Hegel joue de ce fait toujours un rôle dans le communisme marxien, principalement en tant que penseur de l'histoire. C'est ainsi, dans les *Manuscrits de 44*, contre la fixité de l'homme et de la nature chez Feuerbach, que Marx fait jouer l'historicisme hégélien.

Quelle actualité pour le jeune Marx ?

La question est pour nous : ces théories, dans leur pluralité, leur caractère exploratoire et, surtout, leur irréductibilité au Marx dit de la maturité, peuvent-elles faire l'objet d'une utilisation contemporaine ? On peut en dégager au moins quatre utilisations possibles.

Premièrement, quant à l'exigence d'une inscription sociale et politique de la philosophie. Par la théorie de la philosophie, non plus comme école (hégélienne), mais comme parti,[13] qu'il partage avec les jeunes hégéliens, Marx fournit un régime d'engagement qui – à la fois comme cadre et comme tâche – est alternatif au cadre du parti au sens contemporain d'organisation centralisée qui s'est développé dans le marxisme. Marx conçoit la partialité de la philosophie comme un engagement dans les luttes de l'époque qui est *constitutif* et non rattachement *a posteriori* à une lutte préexistante, ce qui implique une mutation de la pratique traditionnelle de la philosophie.[14]

Deuxièmement, quant à la critique de la philosophie politique. En tant qu'elle se veut constitutive de la lutte, la philosophie doit se faire la théorie d'une tendance réelle intrinsèquement critique. Cette tendance

n'existe pas dans l'État, lequel n'est autonome et premier par rapport à la société que du fait d'une scission dont le philosophe politique se fait le théoricien – tel le Hegel des *Principes de la philosophie du droit* selon Marx en 1843. Une philosophie prétendant à une effectivité doit donc se faire critique de l'abstraction politique qui prévaut dans l'État moderne.

Troisièmement, cette tâche négative ne vaut que relativement à une tâche positive : celle d'une philosophie sociale[15] et d'une philosophie du travail qui ne se fonde pas sur la seule analyse de structures objectives de production mais aussi sur l'expérience vécue du travail – ou intègre un aspect de phénoménologie du travail. C'est en ce sens que le concept d'aliénation dans les *Manuscrits de 44* peut faire l'objet d'un usage microdescriptif – et n'est pas condamné aux présuppositions métaphysiques que lui impute Althusser.[16]

Enfin – et c'est un usage plus général sur lequel on peut revenir sur le rapport de Marx à Hegel –, j'espère avoir fait entrevoir que ce rapport n'est pas à saisir comme une concrétisation passant de la théorie à la pratique, et encore moins de la pure pensée au monde concret – formule qui donnerait l'image d'un Marx quasiment empiriste. Le matérialisme de *L'Idéologie allemande* est un terme polémique, qui ne doit pas faire perdre de vue ce que Tom Rockmore appelle le constructivisme marxien :[17] dès sa période bauerienne, Marx refuse ce qu'il appelle le positivisme, ou qu'on pourrait appeler d'une manière plus actuelle « le mythe du donné ».[18] La connaissance d'un objet, soumis à une histoire qui est celle de l'aliénation, doit passer par la reconstruction rationnelle de celui-ci. C'est à la manifestation de la logique effective de cette construction de l'apparence du donné comme tel que se livre Marx – et l'on peut dire en ce sens que sa critique sociale de la connaissance est dans une continuité critique avec l'idéalisme hégélien ou, si nous voulons sacrifier nous aussi à un point de vue rétrospectif et prendre au sérieux l'usage possible de Hegel qu'on rencontre chez le jeune Marx, l'idéalisme hégélien n'est pas l'inverse du prétendu matérialisme qui lui sera opposé.

Il apparaît toutefois, pour finir, que chercher, à propos de la relation de Marx à Hegel, d'une part à ne pas objectiver abusivement cette relation en présupposant une « connexion Hegel/Marx »,[19] mais à montrer quelle interprétation et quel usage Marx a fait de Hegel, et d'autre part à ne pas comprendre ce rapport en termes de renversement ou de rupture, mais de rectification dont il s'agit d'établir le contenu, permet de ne pas réinventer rétrospectivement le rapport de ces auteurs.

Notes

1 Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, (Berlin : Dietz Verlag, 1969), 7.
2 Louis Althusser, « Enfin la crise du marxisme ! » in *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires* (Paris : Seuil, 1978).
3 Karl Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEGA I/1, (Berlin : Dietz Verlag, 1975), 57.
4 Marx, *Differenz*, 69.
5 Bruno Bauer, « Der christliche Staat und unsere Zeit », *Hallische Jahrbücher*, juin 1841, 135–140 ; Karl Marx, « Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung », MEGA I/1, 188.
6 Arnold Ruge, « Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit », in *Die Hegelsche Linke*, sous la dir. de Heinz Pepperle et Ingrid Pepperle, 455 (Leipzig : Verlag Philipp Reclam, 1985).
7 Michael Bakounine, Ludwig Feuerbach, Karl Marx et Arnold Ruge, « Ein Briefwechsel von 1843 », MEGA I/2, (Berlin : Dietz Verlag, 1982), 487.
8 Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, (Berlin : Dietz Verlag, 1978), 218.
9 Arnold Ruge, Lettre à Adolph Stahr du 8 septembre 1841, in *Die Hegelsche Linke*, 821–822.
10 Bruno Bauer, Lettre à Karl Marx du 31 mars 1841, MEGA III/1, (Berlin : Dietz Verlag, 1975), 355 ; Marx, *Differenz*, 68.
11 Karl Marx, « Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung », MEGA I/2, 170.
12 Karl Marx, « Zur Judenfrage », MEGA I/2, 164.
13 Sur le sujet, voir Wolfgang Essbach, *Die Junghegelianer*, (Munich : Fink Verlag, 1988).
14 Pour un exposé de la transformation de la philosophie chez Marx, voir notamment Emmanuel Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie, » *Actuel Marx*, 46 (octobre 2009).
15 Pour une défense de la philosophie sociale par rapport à une philosophie unilatéralement politique, voir Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, (Paris : La Découverte, 2009).
16 Louis Althusser, *Pour Marx*, (Paris : La Découverte, 2005). On trouve une réhabilitation du concept marxien d'aliénation chez Stéphane Haber, *L'aliénation*, (Paris : Presses universitaires de France, 2007).
17 Tom Rockmore, *Marx after Marxism*, (Oxford : Blackwell Publishers, 2002).
18 Sur le sujet, voir paradigmatiquement Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, (Combas : Éditions de l'Éclat, 1992).
19 Tony Burns et Ian Fraser (dir.), *The Hegel-Marx Connection*, (New York : Macmillan, 2000). Cette réserve quant à la pertinence du titre de cet ouvrage collectif ne signifie évidemment pas un jugement quant à l'intérêt des contributions qu'il contient.

References

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris : La Découverte, 2005.
—. *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires*. Paris : Seuil, 1978.
Bakounine, Michael, Ludwig Feuerbach, Karl Marx et Arnold Ruge. « Ein Briefwechsel von 1843 ». *MEGA I/2*, Berlin : Dietz Verlag, 1982.
Bauer, Bruno. Lettre à Karl Marx du 31 mars 1841. *MEGA III/1*, Berlin : Dietz Verlag, 1975.
—. « Der christliche Staat und unsere Zeit ». *Hallische Jahrbücher*, juin 1841, 135-140.
Burns, Tony et Ian Fraser (dir.). *The Hegel-Marx Connection*. New York : Macmillan, 2000.
Essbach, Wolfgang. *Die Junghegelianer*. Munich : Fink Verlag, 1988.
Fischbach, Franck. *Manifeste pour une philosophie sociale.* Paris : La Découverte, 2009.
Haber, Stéphane. *L'aliénation*. Paris : Presses universitaires de France, 2007.
Marx, Karl. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*. MEGA I/1, Berlin : Dietz Verlag, 1975.
—. « Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung ». MEGA I/1, Berlin : Dietz Verlag, 1975.
—. « Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung ». MEGA I/2, Berlin : Dietz Verlag, 1982.
—. « Zur Judenfrage », MEGA I/2, Berlin : Dietz Verlag, 1982.
—. *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, Berlin : Dietz Verlag, 1969.
—. *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, Berlin : Dietz Verlag, 1978.
Renault, Emmanuel. « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx*, no. 46 (2009) : 137–149.
Rockmore, Tom. *Marx after Marxism.* Oxford : Blackwell Publishers, 2002.
Ruge, Arnold. Lettre à Adolph Stahr du 8 septembre 1841, in *Die Hegelsche Linke*, sous la dir. de Heinz Pepperle et Ingrid Pepperle, Leipzig : Verlag Philipp Reclam, 1985.
—. « Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit », in *Die Hegelsche Linke*, sous la dir. de Heinz Pepperle et Ingrid Pepperle, Leipzig : Verlag Philipp Reclam, 1985.
Sellars, Wilfrid. *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Combas : Éditions de l'Éclat, 1992.

Le Socialisme et Marx : Aliénation, *Praxis* et Humanité Sociale

Gilles Labelle

Le rapport que l'intelligentsia québécoise a entretenu avec l'œuvre de Marx depuis la Révolution tranquille est quelque peu paradoxal. D'un côté, depuis au moins *Parti pris*, les références au marxisme sont fréquentes dans les écrits des intellectuels engagés dans la critique de la société et qui visent sa transformation. Mais, de l'autre, force est de constater que le marxisme des intellectuels québécois a été le plus souvent un « marxisme sans Marx » : on a beaucoup écrit sur ou à partir de Lénine, de Mao, de Gramsci, d'Althusser, de Poulantzas, etc., mais les écrits qui font directement référence à l'œuvre de Marx lui-même sont plutôt rares.[1] Quoi qu'il en soit des raisons qui ont suscité ce phénomène – quasi-absence de traditions intellectuelles socialistes, stérilité d'une grande partie de l'enseignement philosophique et en sciences sociales avant la Révolution tranquille, conviction qu'il fallait « parer au plus pressé » et ainsi qu'il valait mieux lire Lénine sur l'organisation révolutionnaire plutôt que les *Manuscrits de 1844* ou le *Capital* –, il reste qu'une nouvelle génération de jeunes intellectuels, à qui on n'a laissé aucun testament, pour paraphraser Hannah Arendt, entreprend désormais, dans la foulée des « événements » de 2012, de lire Marx en quelque sorte par elle-même et de se l'approprier.

Lire Marx … mais quel Marx? Michel Henry disait à peu près que le marxisme était l'ensemble des contresens qu'on avait fait à propos de l'œuvre de Marx. C'est une banalité de constater que rarement un auteur aura été l'objet d'appropriations aussi opposées les unes aux autres – écartelé entre le socialisme d'État (si ce n'est du goulag) dont il aurait été le véritable fondateur selon les uns et la spontanéité révolutionnaire quasi anarchisante selon d'autres. Il serait certes bien ridicule de prétendre énoncer ici, après toutes les interprétations qu'on a données de son œuvre, « ce que Marx a vraiment dit ». Mon intention est bien plus modeste : je voudrais simplement expliquer, après avoir tenté de retracer l'intention du socialisme naissant au XIX[e] siècle – dont il me semble qu'on en sépare

souvent l'œuvre de Marx alors qu'elle doit plutôt être restituée en son sein –, en quoi ses réflexions à propos de deux concepts en particulier, soit ceux d'aliénation et de *praxis*, peuvent être comprises au mieux si on les envisage en fonction de cette intention. Enfin, je voudrais montrer que ces concepts ouvrent à une pensée du politique, dont on a souvent dit qu'elle ne trouvait pas sa place dans l'œuvre de Marx.

Tenter de comprendre Marx en le situant à l'intérieur du socialisme émergent au XIXe siècle va à l'encontre de la *doxa*, qui doit beaucoup à Engels et à son opuscule *Socialisme scientifique et socialisme utopique*, selon laquelle il y aurait eu en quelque sorte deux phases absolument dissociées du socialisme naissant : une première, « utopique », au sens d'irréaliste, correspondrait au moment où des penseurs tels que Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen et Pierre Leroux auraient posé les fondements d'une critique radicale de la société capitaliste tout en ayant recours, par défaut de prise en compte du « mouvement réel qui abolit l'état actuel »,[2] à des moyens plus ou moins extravagants pour penser l'avènement du socialisme (essentiellement, le recours à une « Idée » révélée au monde par un Prophète, un Grand Prêtre, un Fondateur, un Législateur, etc., lequel, en bonne logique, devrait avoir recours, pour la répandre, entre autres à la religion);[3] cependant que la deuxième phase, « scientifique », correspondrait au moment où « on ne plaisante plus », où on passe aux « choses sérieuses ». On connaît l'image d'Épinal associée à cette deuxième phase : Marx, tel un Zeus tonitruant installé au sommet de l'Olympe du Concept, foudroierait les utopistes une fois pour toutes en montrant la vérité enfouie dans leurs naïvetés et en les expédiant à leur juste place, c'est-à-dire dans les « poubelles de l'histoire », une fois que le socialisme serait devenu « scientifique ».[4] Cette conception, qui a la solidité du roc dans le marxisme, outre qu'elle néglige la complexité de la critique dans laquelle Marx s'engage à l'égard des premiers socialistes, a aussi le défaut, à mon sens, d'empêcher de saisir l'une des sources des concepts fondamentaux d'aliénation et de *praxis*, dont l'origine ne tient pas seulement au rapport critique que Marx entretient avec la philosophie allemande, avec Hegel et avec les jeunes hégéliens, mais est aussi proprement politique.

La proposition d'inscrire Marx au sein du socialisme du XIXe siècle plutôt que de l'en dissocier suppose qu'on fasse un détour par le socialisme des Saint-Simon, Fourier, Owen, Leroux, etc. (par commodité, faisons abstraction de tout ce qui différencie ces auteurs), afin de tenter de saisir l'intention fondamentale qui lui donne son sens. Pour saisir cette intention, il faut restituer le cadre des possibles et des pensables politiques qui sont ceux de la France et, plus globalement, de l'Europe après la

Révolution française. Pour les premiers socialistes, ce qu'on peut désigner comme le champ des possibles et des pensables post-1789 se présente, en gros, de la façon suivante : d'un côté, existe le possible contre-révolutionnaire, consistant, après le désordre provoqué par la Révolution, en quelque sorte à « retourner en arrière » – plus précisément, à retourner à un ordre objectif, dont la structure est présumément garantie tout à la fois par la Loi divine, la Loi naturelle et la Tradition, déterminant une immuable totalité à la fois organique et hiérarchique. Dans cet ordre, pour dire les choses plus philosophiquement, le « tout » détermine les « parties » (des parties qui, diront Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*, ont ainsi un sens immédiatement politique : chaque statut, chaque ordre, chaque état, trouve d'emblée sa place dans une Loi ou dans une normativité tout englobante et en principe indiscutable).[5] En somme, il existe le possible de la répétition historique, de l'imitation de la Tradition. Face à ce possible contre-révolutionnaire, se dresse ce qui se donne comme son opposé mais qui est en fait son complément selon les premiers socialistes : au primat du tout, tend en effet à s'opposer le primat des parties; à l'ordre objectif, tendent à s'opposer les droits de la subjectivité absolument déliée de l'objectivité; et à la répétition ou à l'imitation, tend à s'opposer, comme le disait Hegel à propos de la Révolution française, la « liberté absolue ».[6] Suivant cette perspective, qu'on peut désigner à terme comme individualiste libérale, il n'y a d'ordre ou de réalité commune légitime que par la volonté des individus, qui s'associent librement, par contrat. C'est dans le cadre d'une critique du jacobinisme que cette deuxième perspective s'est élaborée en France, des Thermidoriens à Guizot en passant par Benjamin Constant – car le jacobinisme, selon ce dernier en particulier, est simplement le nouveau drapé dans les habits de l'ancien, c'est l'asservissement des individus et de leurs droits à un ordre qui les transcende et qui exige autoritairement de chacun la pratique des vertus et des devoirs.

L'originalité des premiers socialistes consiste à récuser cette option, selon laquelle on devrait choisir entre le primat du tout ou le primat des parties, selon laquelle on devrait poser, comme la totalité organique d'Ancien régime, que la réalité objective est tout et que la liberté subjective n'est rien en tant qu'elle lui est soumise, ou encore, comme dans le contractualisme libéral, que la liberté subjective est tout et que la réalité objective n'est qu'un nom donné au résultat de son exercice (on peut ainsi appeler cette conception « nominaliste »[7]). Chez Saint-Simon, Fourier, Owen et Leroux (mais, il est vrai, de manière plus ou moins systématique selon les auteurs et les périodes), on trouve opposé à ces deux possibles un troisième, désigné comme « association » (et parfois

simplement comme « société ») : celle-ci n'est ni la totalité organique où le tout détermine les parties, ni le fruit du contractualisme libéral où les parties déterminent le tout, elle est une manière particulière de concevoir la vie commune où la liberté subjective ne s'exerce que parce qu'elle est logée dans un milieu objectif, qui lui-même dépend pour son existence de l'exercice de la liberté en son sein. Ce que Leroux désigne comme l'« Humanité », où se réalise un rapport d'échange, dialogique ou dialectique,[8] entre partie et tout, entre liberté et milieu, entre subjectivité et objectivité, s'incarne selon lui dans des lieux, déterminés, qu'on peut désigner comme des cités ou des sociétés. Un socialiste, pour Leroux, c'est donc avant tout quelqu'un qui défend cette dialectique, qui défend l'association ou la société, tout à la fois contre la totalité organique hiérarchique d'Ancien régime et contre le contractualisme libéral individualiste et désocialisant (et également contre l'autoritarisme jacobin); être socialiste, c'est récuser à la fois le primat du tout sur les parties et des parties sur le tout, au profit d'un rapport d'échange entre eux (ce qui autorise à dire que, si on a autant de difficulté à parler du socialisme aujourd'hui, si on a « oublié le socialisme », c'est aussi parce que, comme le disait Michel Freitag, on a « oublié la société »[9]).

Pour les premiers socialistes et pour Leroux singulièrement, la défense de la société ainsi comprise ne pouvait qu'être liée à ce qu'ils désignaient comme « la classe la plus pauvre et la plus nombreuse », cela avant tout parce que celle-ci ne pouvait que récuser la valeur tant de la totalité organique d'Ancien régime que du contractualisme libéral : arrimée immédiatement à la Loi qui la disposait dans une position d'infériorité dans l'Ancien régime, cette classe était proclamée constituée d'individus libres par les libéraux, mais qui étaient dans les faits soumis au commandement brutal des propriétaires. En conséquence, les membres de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, c'est-à-dire les prolétaires, pointaient en direction de la société et du socialisme: êtres sensibles (ou de « sensation »), c'est-à-dire attachés à l'acquis des Modernes qu'est la liberté subjective, ils tendaient à la concevoir comme devant être concrètement ancrée dans un milieu (c'était aussi des êtres de « sentiment », disait Leroux) composant une objectivité commune, partagée, dont ils constataient que le cours du capitalisme s'acharnait à la détruire pour ne laisser subsister que des individualités proclamées libres mais en réalité soumises à l'impitoyable loi du marché. Comme les plus nombreux et les plus pauvres, toujours selon Leroux, étaient aussi des êtres pensants (ou de « connaissance »), cette finalité vers laquelle leur existence les faisait pencher tendait à sa formalisation comme programme socialiste. C'est là le sens de ce que Leroux appelle l'« Humanité » : la

réalisation, dans la société, du tryptique ou de la « Triade » sensation-sentiment-connaissance, ou liberté subjective-monde objectif-réflexivité.[10]

Marx ne parlait pas de Pierre Leroux comme du « génial Leroux » pour rien.[11] Je soutiendrai ici que les concepts marxiens d'« aliénation » et de « *praxis* » se comprennent d'autant mieux si on les situe au cœur, plutôt qu'à côté ou au-dessus, du socialisme tel que précédemment décrit.

Le concept d'aliénation, c'est bien connu, a donné naissance à une série d'interprétations divergentes. Je me contenterai ici simplement de dire que l'interprétation de Franck Fischbach me paraît celle qui rend le mieux compte du propos du Marx[12] – de même qu'elle permet, même si c'est un aspect que ne relève pas explicitement Fischbach, de situer Marx au cœur même du socialisme naissant, de le rattacher à son intention fondamentale.

Fischbach associe essentiellement l'aliénation à la notion de « privation » – plus précisément, de « privation de monde ».[13] Qu'est-ce donc qu'être privé de monde? La réponse à cette question tient en deux volets, étroitement associés l'un à l'autre. Être privé de monde, cela veut dire, d'abord, être privé de monde objectif, être privé d'objectivité.[14] L'être aliéné est bien situé face à une réalité, mais celle-ci, formellement, n'est pas un « monde », entendu comme un tissu, à la fois matériel/institutionnel et symbolique/normatif, qui sollicite ses sens, son expressivité et son activité. La réalité, pour l'être aliéné, l'affecte de telle façon que ses sens, son expressivité, son activité, s'en trouvent en quelque sorte mutilés : l'être aliéné est disposé face à une réalité qui lui est étrangère au sens de fermée ou de « réifiée », puisqu'elle est animée par une dynamique qui lui est propre, qui se donne pour indépendante de l'activité humaine, et qui se présente comme pur commandement à s'adapter, c'est-à-dire à obéir aux règles qui découlent de sa dynamique. Un être aliéné est ainsi un être dont tout à la fois les sens, les capacités expressives et l'activité sont gouvernés de l'extérieur, au point de lui paraître étrangères : il est en ce sens non seulement privé de monde, mais, ce faisant, c'est le deuxième sens de la privation, empêché d'accomplir son humanité.

Pour Marx, c'est dans le travail que l'aliénation ainsi entendue se rend au mieux visible ou qu'elle se découvre à son maximum d'intensité. Que veut dire Marx par-là? Certes, l'aliénation n'est pas propre au capitalisme – à preuve, l'existence de l'aliénation religieuse, où les sens, l'expressivité et l'activité de l'être humain apparaissent gouvernés par une extériorité, qui est une transcendance.[15] C'est de l'être « moyen » ou « borné » dont parle Marx, dont l'expressivité et l'activité sont immédiatement politiques en tant qu'elles se rapportent d'emblée à la Loi ou à la normativité, dont

elles ne constituent qu'une des fonctions.[16] Le capitalisme, pour sa part, détruit l'être borné, il ne connaît que des êtres ou des subjectivités déliées, ou libres – toute la question étant de comprendre ce qu'il faut ici entendre par liberté. La subjectivité libre est en fait le produit d'une expropriation originelle, que Marx décrit longuement dans le Livre I du *Capital*, correspondant en Angleterre au mouvement des « *enclosures* ». Pour une partie au moins de la paysannerie anglaise, le lien entre la vie et la terre, l'enracinement en celle-ci et, plus largement, en l'ensemble de la normativité à laquelle elle renvoie, est alors brisé. Les paysans expropriés, les premiers prolétaires, sont libres – en ce sens que ce ne sont plus des êtres bornés, immédiatement politiques, arrimés d'emblée à une Loi transcendante, à l'ensemble des montages symboliques-normatifs-institutionnels qui donnent consistance à la société d'Ancien régime. Ces prolétaires sont libres parce qu'ils sont, littéralement, hors-la-Loi-transcendante; et c'est cette existence hors-la-Loi, hors les montages symboliques-normatifs-institutionnels propres à la société féodale, cette existence de sujets libres au sens de déracinés, qui permet la constitution de ce rapport social qu'est le capital selon Marx, fondé sur l'achat, par les détenteurs de richesses dont ils disposent privément (la propriété privée est avant tout une « privation », c'est-à-dire un « droit » de priver la société d'un droit de regard sur ce que fait le propriétaire de ses richesses[17]), du seul bien qui demeure aux sujets expropriés et donc déliés ou libres, soit leur capacité de travailler, leur force de travail. Il fallait un sujet libre – libre à l'égard de la Loi au sens de l'Ancien régime – pour que se déploie la loi nouvelle qu'est la loi de la valorisation ou loi de la valeur, suivant la formule fameuse de Marx : A-M-A'. C'est certes l'une des significations de la formulation à première vue sibylline de Marx, qui parcourt le troisième des *Manuscrits de 1844* : ce n'est pas la propriété privée (capitaliste) qui donne naissance au travail aliéné, c'est plutôt le travail aliéné (dans lequel peut s'engager le sujet libre né de la destruction de l'être borné) qui est au fondement de la propriété privée (capitaliste).[18]

Pour Marx, on le voit, il n'y a donc aucune contradiction entre l'existence du sujet libre au sens de délié ou de déraciné d'un côté, et celui d'un ordre fondé sur une réalité réifiée de l'autre, sur laquelle le premier n'exerce aucune prise; c'est exactement le contraire, les deux viennent ensemble et simultanément (raison pour laquelle c'est une erreur fondamentale, dans laquelle la gauche tombe souvent, de simplement opposer la liberté du sujet à l'ordre réifié du capitalisme).[19] La subjectivité libre va entièrement de pair avec la réalité réifiée; dans l'ordre que le capital le définit, la liberté existe mais est abstraite, ce qui doit s'entendre en un sens littéral : elle existe, mais abstraction faite de son inscription

dans un monde, dont elle est privée. C'est en ce sens une « forme vide » (pour parler comme Fernand Dumont, un non-marxiste québécois qui a pourtant lu sérieusement Marx), qui est le parfait complément d'un ordre (d'une « Organisation », disait Dumont) réifié.[20]

La division du travailleur aliéné qu'en arrive à décrire Marx est en fait le secret de l'unité de son être : appelé d'un côté à se soumettre, à s'adapter et à obéir à un ordre réifié qui lui est un pur commandement, et, de l'autre, posé comme un sujet porteur d'une liberté qui est une forme vide parce qu'elle n'existe qu'abstraction faite de la réalité, déliée ou détachée de celle-ci, le travailleur apparaît au final un être « sans objet », comme dit Fischbach, c'est-à-dire un être privé de monde objectif, privé d'un milieu qui sollicite ses sens, son expressivité, son activité, qui sollicite en un mot sa liberté subjective, de manière à en faire une liberté concrète, une liberté exercée concrètement dans le monde objectif, de manière à le transformer et à se transformer soi-même simultanément. Le prolétaire est ainsi, selon Marx, privé de l'« être générique » : il n'est pas un être objectif (un être qui sent, s'exprime et agit dans le monde en s'objectivant en lui), il n'est pas un « être-dans-le-monde », il est privé de la capacité d'un rapport d'échange avec le monde, il est privé de dialoguer avec lui.[21] En un mot, le prolétaire ou l'être aliéné est par excellence l'être privé de dialectique.

Revenons aux premiers socialistes : Marx, on l'entrevoit, ne se situe pas ailleurs ou au-dessus d'eux, il ne fait pas œuvre de « science » pendant qu'eux s'enfonceraient dans la niaiserie utopique.[22] Comme eux, il récuse, d'abord, la proposition intellectuelle et politique d'un retour au primat du tout sur les parties – dont il montre que le capitalisme, qui n'est pas qualifié pour rien de révolutionnaire dans le *Manifeste*, l'a détruit à jamais. Comme eux également, il récuse, ensuite, la proposition contractualiste d'un lien fondé sur l'accord des parties, comprises comme des libertés déliées, dont il indique qu'elle est l'expression du rapport qui se tisse dans la rencontre entre des expropriés à qui il ne reste que leur force de travail à vendre en échange d'un salaire et des propriétaires prêts à l'acheter, ce qui donne naissance au rapport social qu'est le capital. Deux cas d'aliénation, selon Marx : si on est dans l'ancien régime privé de monde objectif en tant qu'on est immédiatement arrimé à une fonction participant d'une hiérarchie immuable, on est tout autant privé de monde, quoique autrement, dans la nouvelle société capitaliste, en tant qu'on est d'un côté soumis et prié de s'adapter à un ordre réifié adossé à la loi de la valorisation, et de l'autre reconnu porteur d'une liberté qui est une « forme vide », puisqu'elle est sans objet sur lequel et en lequel elle pourrait s'enraciner et s'exercer. Au final, comme Pierre Leroux en particulier,

Marx insiste ainsi sur la privation de monde, sur la privation d'un rapport d'échange, dialogique ou dialectique, entre le tout et les parties, entre le monde objectif et la liberté subjective, qui est le lot de l'être aliéné et singulièrement de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse.

L'inscription de Marx au cœur du socialisme émergent passe aussi par l'examen de ce qu'il oppose pratiquement à l'aliénation – c'est-à-dire la *praxis*. Celle-ci n'a au fond rien de bien mystérieux : elle correspond à ce que la troisième des « Thèses sur Feuerbach » désigne comme la « coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou auto-changement »;[23] sommairement énoncé, la *praxis* décrit la simultanéité de la transformation du monde et du Soi, du monde objectif et de la liberté subjective. En d'autres mots, elle décrit le rapport actif, vivant, ou la dialectique entre le tout et les parties, entre le milieu objectif et les subjectivités qui, sollicitées par lui, répondent à son appel en le transformant et, ce faisant, se transforment elles-mêmes. La *praxis* rime donc avec la désaliénation, avec le fait de se redonner un monde et, simultanément, un Soi. C'est la réalisation de l'« être générique », disait Marx, ce que Leroux appelait, lui, l'« Humanité »–réalisation qui correspond au fait pour l'« activité objective » ou pour l'« activité humaine sensible »[24] de se manifester comme « société humaine » ou comme « humanité sociale »,[25] sans que jamais, comme le précise Marx, celle-ci ne soit « fixée » comme « une abstraction en face de l'individu »,[26] comme dans l'ancien régime, et sans non plus qu'elle soit ramenée aux « individus isolés » associés dans « la société bourgeoise »,[27] puisqu'elle est désormais conçue comme « forme vivante », c'est-à-dire comme le lieu de l'exercice de la dialectique entre objectivité et subjectivité.[28]

Comme les premiers socialistes, Marx offre ainsi une « solution » à ce qu'on appelait au début du XIXe siècle la « question sociale » ou la « question du prolétariat ». Cela dit, cent ans plus tard, l'un des meilleurs lecteurs de Marx, Maurice Merleau-Ponty, questionnait le sens de l'idée même de « solution », au terme d'un examen de ce qu'il désignait comme les « aventures de la dialectique ».[29] Que voulait-il dire par-là? Examinant la dialectique, Merleau-Ponty cherchait à en repérer ce qui lui apparaissait comme une aporie qui, sans invalider la thèse de Marx, permet à la fois de montrer en quoi peut être ancrée (car elle y est plus ou moins lisible, selon Merleau-Ponty) l'idée de médiation politique chez Marx et, corrélativement, en quoi celui-ci demeure lié à une dimension de la réflexion propre aux premiers socialistes.

Je n'entrerai pas dans l'examen détaillé du propos qui organise *Les aventures de la dialectique*, mais me contenterai simplement de tenter de faire ressortir l'argument qui y est disposé en son cœur. *Grosso modo*,

celui-ci va comme suit : si la dialectique suppose un rapport entre le monde objectif et la liberté subjective, suivant lequel le premier terme sollicite le second qui lui répond en le transformant et, ce faisant, en se transformant lui-même, ce qui définit la *praxis*, il faut reconnaître que la règle censée régir ce rapport est en quelque sorte formelle, plutôt que substantielle. Cela veut dire que rien ne permet de déterminer jusqu'où doit aller la liberté subjective dans l'exercice d'appropriation et de transformation du monde objectif, de même que, corrélativement, rien ne permet de déterminer quel degré de consistance on doit reconnaître au monde objectif pour qu'il se fasse le milieu dans lequel émerge et s'exerce la liberté subjective. En d'autres mots, la dialectique est constamment menacée de s'engager dans des « aventures » où, d'un côté, la liberté subjective risque de faire l'objet d'une survalorisation, de telle sorte que, plutôt que de s'approprier et de transformer le monde objectif, elle tendrait à le ramener tout entier à elle, ce qui reviendrait à en nier la consistance, voire à le dissoudre (c'est la liberté absolue); cependant que, de l'autre côté et en réaction à cette survalorisation de la liberté subjective, le monde objectif risque constamment de faire à son tour l'objet d'une survalorisation, de telle sorte qu'il tendrait à se réifier afin d'empêcher sa dissolution par la subjectivité. Les aventures de la dialectique, en somme, c'est, du fait de l'absence d'une règle autre que formelle devant régir les rapports entre monde objectif et liberté subjective, le risque d'une dérive de la dialectique, vers le subjectivisme d'un côté (par survalorisation de la subjectivité dans son rapport à l'objectivité), et vers l'objectivisme de l'autre (par survalorisation de l'objectivité dans son rapport à la subjectivité). Les aventures de la dialectique, ce sont, effectivement, celles du marxisme après Marx : d'un côté, marxisme subjectiviste, misant tout sur la subjectivité, au point de paraître un volontarisme (chez Lénine ou chez Sartre, selon Merleau-Ponty); de l'autre, marxisme objectiviste, au point de paraître mécanique ou mécaniciste, misant tout sur l'objet (chez les théoriciens de l'effondrement supposé automatique du capitalisme – comme encore récemment chez les penseurs rattachés au courant de la Critique de la valeur[30]).

Mais plutôt que d'invalider la dialectique, une telle aporie, logée en son cœur même, indique la place qu'elle réserve aux médiations politiques. Pour dire les choses ici encore brièvement : il y a une nécessité de penser l'existence de médiations politiques quand on raisonne en termes de dialectique pour la raison simple que celle-ci n'est pas une « solution » – au sens d'une solution définitive, révélée une fois pour toutes, à la question sociale. La dialectique est une finalité substantielle, cependant paradoxalement dénuée d'une règle substantielle qui indiquerait

la voie menant à son accomplissement définitif : plutôt qu'une solution, elle est donc une question, qui se pose inlassablement, par-delà même la fin du capitalisme : qu'est-ce que se donner un monde, qu'est-ce qu'être-dans-le-monde, qu'est-ce qu'être une liberté subjective qui s'exerce dans un monde objectif, qui le transforme en même temps qu'elle se transforme elle-même? Autrement dit : qu'est-ce que la *praxis*? Il n'y aura jamais, au terme de l'exercice de la liberté subjective concrète, réalisé dans le monde, que des institutions, que des lieux, qui prétendront incarner la dialectique de l'objectif et du subjectif, mais dont il importera de se demander constamment s'ils n'entraînent pas vers une survalorisation de la subjectivité, vers le subjectivisme ou, à l'inverse et en réaction, vers une survalorisation de l'objectivité, vers l'objectivisme. Des institutions, des lieux, donc, qui médiatisent l'effort pour accomplir la dialectique mais qui ne pourront faire l'objet, pour parler comme Pierre Leroux, que d'un exercice collectif inlassable arrimé à ce qu'il appelait la « philosophie de style barbare » – une philosophie à l'opposé de celle dans laquelle pouvait s'engager le philosophe-roi platonicien, non seulement en ce qu'elle ne peut pas être réservée au petit nombre mais également en ce que, plutôt que de détenir la règle de la dialectique, elle ne peut que rappeler son incomplétude.[31]

Ce n'est pas pour rien que je cite Pierre Leroux en terminant. Engagé, comme Marx, dans une critique des premiers socialistes, Saint-Simon, Fourier et Owen, Leroux ne concluait nullement cependant au dépassement de l'utopisme. L'utopie, selon lui, ce n'est pas l'irréalisable; c'est plutôt le nom que l'on peut associer aux médiations politiques à l'ère où la dialectique cherche à s'accomplir, mais sans disposer d'une règle substantielle pour ce faire – ces médiations devant dès lors être identifiées à la fois à un *eu-topos* (un lieu du bien) et à un *u-topos* (à un non-lieu), puisqu'on ne saurait les associer à un achèvement définitif de la dialectique.[32] La dialectique, dès lors, ne peut être pensée que comme un recommencement perpétuel (« Les révolutions prolétariennes […] se critiquent elles-mêmes constamment, interrompent à chaque instant leur propre cours, reviennent sur ce qui semble déjà être accompli pour le recommencer à nouveau, raillent impitoyablement les hésitations, les faiblesses et les misères de leurs premières tentatives »[33]), recommencement, cependant, qui, à défaut d'être associé à une subjectivité qui ignorerait les scansions du temps et qui apparaîtrait donc au final comme métaphysique plutôt que politique, doit être arrimé à des « arrêts sur images », à des « moments » qui font leur part à « l'inertie »,[34] où l'on s'arrête et où l'on tente d'évaluer sa position. Des « ères de repos », écrivait William Morris.[35]

Notes

1 Il y a évidemment des exceptions : par exemple, sans prétention à l'exhaustivité, les ouvrages de Louis Gill (*L'économie capitaliste: une analyse marxiste* [2 tomes], (Montréal : Les Presses socialistes internationales, 1976 et 1979)), de Gilles Dostaler (notamment *Marx, la valeur et l'économie politique*, (Paris : Anthropos, 1978)) ou de Dorval Brunelle (*La raison du capital*, (Montréal : Hurtubise, 1978)). L'ouvrage *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx* (Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 1981) de Jean-Guy Meunier relève plutôt de ce qu'on pourrait appeler la « marxologie ».

2 Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, in *Œuvres III. Philosophie*, éd. par Maximilien Rubel, 1067 (Paris : La Pléiade, 1982).

3 Friedrich Engels, *Socialisme scientifique et socialisme scientifique*, (Moscou : Progrès, 1975).

4 Miguel Abensour, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, 2 volumes (Thèse d'État, Paris I, Science politique 1973). L'ouvrage sera réédité chez Sens et Tonka en 2015.

5 Karl Marx, *La question juive*, in *Œuvres III*, 370.

6 G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tome II, (Paris : Aubier, 1941), 130–141.

7 Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, (Montréal : Liber, 2011), 107–114.

8 Un rapport fondé sur la « réversibilité », écrivait Maurice Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* (Paris : Gallimard, 1964), 194, 317. Voir aussi Miguel Abensour, « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », in Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes* (Paris : Payot, 1994), 295–320.

9 Michel Freitag (avec la collaboration d'Yves Bonny), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2002); Yan Sénéchal, Jonathan Roberge et Stéphane Vibert (dir.), *La fin de la société, Débats contemporains autour d'un concept classique*, (Montréal : Athéna/Chaire MCD, 2012).

10 Pierre Leroux, *De l'humanité*, édition de Miguel Abensour et Patrice Vermeren (Paris : Fayard, 1985).

11 Karl Marx, « Lettre à Feuerbach » (3 octobre 1843), in *Correspondance*, tome I, Karl Marx et Friedrich Engels, 302 (Paris : Éditions Sociales, 1971); et voir Miguel Abensour, « L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens, » *Corpus: revue de philosophie*, 18–19 (1991) : 133–141.

12 Voir notamment sa présentation de sa traduction des *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* (Paris : Vrin, 2007).

13 Franck Fischbach, *La privation de monde. Temps, espace et capital*, (Paris : Vrin, 2011).

14 « Feuerbach veut des objets sensibles, réellement distincts des objets pensés : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité objective » (Karl Marx, « *ad* Feuerbach », dans *Œuvres III*, 1029; il s'agit de la thèse I).
15 Ibid., 1031 (thèse IV).
16 Marx, *L'idéologie allemande*, 1114.
17 Freitag, *L'abîme de la liberté*, 181–183.
18 Karl Marx, *Manuscrits de 1844* (Paris : Éditions Sociales, 1972) 88–91.
19 Je me permets de renvoyer à mon article « Douteuse convergence : le néolibéralisme et la contre-culture. Seize thèses », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, 9 (2013) : 230–238.
20 Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire* (Montréal : HMH, 1969), ch. 5.
21 Marx, *Manuscrits de 1844*, 91–99.
22 Ce qui ne veut pas dire que la critique marxienne des utopistes, qui ne consiste pas à opposer science et utopie, ne soit pas fondée. Pour Marx, les utopistes ont pour principal défaut non pas de loger leur politique dans l'excès, mais tout au contraire de souffrir d'un déficit de radicalisme : ils partent en effet, par-delà l'intuition géniale de l'association, de l'être aliéné pour en arriver à penser les fondements de la société nouvelle – comme le dit Marx, ils veulent faire du neuf avec des matériaux anciens. Ce pourquoi, insiste Marx, le socialisme tel qu'ils en explicitent le sens dans leurs écrits, ne réussit pas à dépasser l'aliénation : le plus souvent, il repose sur la combinaison d'un grand nombre passif (la passivité au sens de l'inactivité est une manière dont peut être vécue l'aliénation, qui est l'impossibilité d'entrer en rapport actif ou vivant avec les formes objectives) avec un petit nombre présumément éclairé et ainsi apte à le gouverner – petit nombre qui projette en fait sur le grand une « Idée » plus ou moins arbitraire parce que non enracinée dans le mouvement réel, ce genre d'activité « gratuite », rêveuse ou fantasmatique étant aussi une manière dont peut être vécue l'aliénation dans la mesure où elle suppose aussi l'impossibilité d'établir un rapport actif aux formes objectives. Sur la critique marxienne des utopistes de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen, voir Abensour, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*.
23 Marx, « *ad* Feuerbach », 1031.
24 Ibid., 1029 (thèse 1).
25 Ibid., 1033 (thèse 10); Marx, *Manuscrits de 1844*, 89.
26 Marx, *Manuscrits de 1844*, 90.
27 Marx, « *ad* Feuerbach », 1033 (thèse 9).
28 Marx, *Manuscrits de 1844*, 90.
29 Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris : Gallimard, 1977 [1955]), 332.
30 Voir les articles réunis par Éric Martin et Maxime Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, (Montréal : Écosociété, 2014).
31 Miguel Abensour, « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du "style barbare" en philosophie, » *Le Cahier du Collège international de philosophie*, 1 (1985) : 9–24. « Style barbare » qui suppose ce que des

« historiens-philosophes » comme Jules Michelet et Edgard Quinet ont désigné, à la suite de Vico, comme « héroïsme de l'esprit » (Miguel Abensour, « Le nouvel esprit utopique, » *Cahiers Bernard Lazare* (1991) : 133; et Claude Lefort, « Philosophe ? », in *Écrire : à l'épreuve du politique*, 343–344 (Paris : Calmann-Lévy, 1992).

32 Pour Thomas More, ce qu'il désigne comme « utopia » est à la fois et simultanément *eu-* (le bien) et *u-* (la négation) *topos* (Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin* (Paris : Sens et Tonka, 2000).).

33 Karl Marx, *Le dix-huit brumaire* (Paris : Éditions Sociales, 1952), « Préface ».

34 Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (critique d'*Histoire et conscience de classe* de Lukàcs).

35 Ainsi est sous-titré le roman utopiste de William Morris : *News from Nowhere. An Epoch of Rest*.

References

Abensour, Miguel. *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, 2 volumes, Thèse d'État, Paris I, Science politique, 1973.

—. « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du "style barbare" en philosophie », *Le Cahier du Collège international de philosophie*, 1 (1985) : 9–24.

—. « L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens », *Corpus: revue de philosophie*, 18–19 (1991) : 117–142.

—. « Le nouvel esprit utopique », *Cahiers Bernard Lazare* (1991) : 132–163.

—. « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », Postface à Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*. Paris : Payot, 1994.

—. *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris : Sens et Tonka, 2000.

Brunelle, Dorval. *La raison du capital*. Montréal : Hurtubise, 1978.

Dostaler, Gilles. *Marx, la valeur et l'économie politique*. Paris : Anthropos, 1978.

Dumont, Fernand. *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*. Montréal : HMH, 1969.

Engels, Friedrich. *Socialisme scientifique et socialisme scientifique*. Moscou : Progrès, 1975.

Fischbach, Franck. *La privation de monde. Temps, espace et capital*. Paris : Vrin, 2011.

Freitag, Michel (avec la collaboration d'Yves Bonny). *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2002.

Freitag, Michel. *L'abîme de la liberté*. Montréal : Liber, 2011.

Gill, Louis. *L'économie capitaliste: une analyse marxiste* [2 tomes]. Montréal : Les Presses socialistes internationales, 1976 et 1979.

Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit* [2 tomes], trad. de Jean Hyppolyte. Paris : Aubier, 1941.

Labelle, Gilles. « Douteuse convergence : le néolibéralisme et la contre-culture. Seize thèses », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, 9 (2013) : 230–238.

Lefort, Claude. *Écrire : à l'épreuve du politique*. Paris : Calmann-Lévy, 1992.

Leroux, Pierre. *De l'humanité*, édition de Miguel Abensour et Patrice Vermeren. Paris : Fayard, 1985.

Martin, Éric et Maxime Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*. Montréal : Écosociété, 2014.

Marx, Karl. *Le dix-huit brumaire*. Paris : Éditions Sociales, 1952.

—. « Lettre à Feuerbach » (3 octobre 1843), in *Correspondance*, tome I, Karl Marx et Friedrich Engels. Paris : Éditions Sociales, 1971.

—. *Manuscrits de 1844*, trad. d'Émile Bottigelli. Paris : Éditions Sociales, 1972.

—. « *ad* Feuerbach », dans *Œuvres III*. *Philosophie*, édition établie par Maximilien Rubel. Paris : La Pléiade, 1982.

—. *La question juive*, dans *Œuvres III*. *Philosophie*, édition établie par Maximilien Rubel. Paris : La Pléiade, 1982.

Marx, Karl et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, dans *Œuvres III. Philosophie*, édition établie par Maximilien Rubel. Paris : La Pléiade, 1982

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964.

—. *Les Aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, 1977.

Meunier, Jean-Guy. *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 1981.

Morris, William. *News from Nowhere*. Cambridge : Penguin Classics, 1993.

Sénéchal, Yan; Roberge, Jonathan et Stéphane Vibert (dir.), *La fin de la société, Débats contemporains autour d'un concept classique*. Montréal : Athéna/Chaire MCD, 2012.

Hegel, Marx and the Political

Anders Burman

Over the past century, several prominent Marxist thinkers – from Georg Lukács, Ernst Bloch and Karl Korsch to Slavoj Žižek – have attempted to further develop Marxist philosophy by going back to and examining its Hegelian roots. With the primary purpose to deepen and improve Marxist theory, they have all in different ways re-read the writings not only of Karl Marx but also of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Their focus has been to develop the Marxist theory in their own contemporary philosophical and political situation, often – at least during the period from the 1920s to the 1970s – with the aim to find a mediating position between the orthodox dogmatism of Marxism-Leninism in East and the cautious reformism of the social democratic parties in West. The point in this context, however, is that these thinkers through their readings and uses of Hegel have shed new light on his political philosophy.

Remarkably, these twentieth and twenty-first century authors – many of whom can be described as Hegelian Marxists – only occasionally refer to what is usually regarded as Hegel's main political work, namely *Elements of the Philosophy of Right*. Of course, in their texts on different Hegelian topics some references are made to this book from 1821, especially to its section on the civil society, but far more often they were occupied by other works of Hegel, such as the *Phenomenology of Spirit*, *The Science of Logic* and the texts from his Jena period in the early nineteenth century. How can this be understood? Why do Lukács, Žižek and other Hegelian Marxists in their more or less radical readings of Hegel not more often and more systematically refer to the book that is widely supposed to be his most important in a political context, *Philosophy of Right*? Why do they instead use other works of Hegel that are considered as less political?

The main argument of this article is that this paradox can be understood in the light of the distinction between politics and the political. Even if Hegel does not use this distinction himself, there are strong reasons to pick out and distinguish a conception of the political in his writings. That Hegelian notion of the political, which stands for something slightly different from the essentially conservative view of politics that is

expressed in *The Philosophy of Right*, was then taken over by Marx. In his texts from the early 1840s, Marx embraced and to a certain extent transformed this Hegelian conception of the political, which thereby became a part of his own political and philosophical system.

In short, I will in this article argue that it is reasonable and illuminating to speak of a specific Hegelian-Marxism notion of the political, which in many respects seems to be more fruitful than the approaches to the political that dominate the political-theoretical discourse today. First, something may be said about these contemporary approaches as well as what the concept of the political – in contrast to politics – means in general terms. After that, I will investigate and analyse first Hegel's conception of the political and then how Marx appropriated this notion in a way that both preserved its characteristics and lifted them to a new level.

Politics vs. the political

The distinction between politics and the political is found in the works of many contemporary political thinkers, for instance Chantal Mouffe, Jacques Rancière and Slavoj Žižek. In her book *On the Political* from 2005, Mouffe explains these two concepts through a reference to Martin Heidegger and his distinction between ontology and the ontic.[1] Ontology stands for the fundamental level of being, the deep structure in the human being's existential reality, and the political should, according to Mouffe, be understood as a parallel to this ontological level. In both cases, fundamental questions are raised about the nature of the human and social existence. Whereas the political concerns the most basic way in which a society is created, politics refers to the conventional practices in everyday policy, including the municipal and parliamentary work. That is the concrete and specific level of the ontical.

Pierre Rosanvallon, the French political historian, describes the political in a similar way. In his Inaugural Lecture at Collège de France in 2002, he explains:

> To refer to "the political" rather than to "politics" is to speak of power and law, state and nation, equality and justice, identity and difference, citizenship and civility - in sum, of everything that constitutes political life beyond the immediate field of partisan competition for political power, everyday governmental action, and the ordinary function of institutions.[2]

When Rosanvallon, Mouffe and other contemporary thinkers try to understand and analyse our complex and opaque but basically unequal world, they do so largely with perspectives and concepts from theorists

such as Michel Foucault, Jacques Derrida and Jacques Lacan. But beyond them there are two earlier twentieth-century thinkers who – unlike these French theorists – were explicitly preoccupied with the concept of the political: Carl Schmitt and Hannah Arendt. Although both of them used the concept of the political and were interested in it, they tackled it in quite different ways, which – I would like to say – in the theoretical discourse during the last decades have given rise to two different traditions or conceptions of the political.

Carl Schmitt, on the one hand, who primarily speaks about the political on an international and intergovernmental level, points out that the crucial criterion of the political is to determine who your friends and who your enemies are.[3] The separation between the friend and the enemy is thus the specific political distinction, which separates the political from the spheres of ethics, aesthetics and economics. The political enemy is nothing less than the other, whom you define yourself against. Between you and your enemy there is a constant agonistic or rather antagonistic dimension that potentially can lead to an open conflict or even war. Additionally, Schmitt assigns the political ruler or the sovereign – with a reference to Thomas Hobbes' leviathan − an extremely important position, including the power to determinate the state of exception, what in practice often means a brutal state of war.[4]

The salient conflict perspective also characterizes Schmitt's anthropology, which is decidedly pessimistic or – as he sees it himself – realistic. He is quite clear that the underlying view of man determines how the political is considered. He writes:

> One could test all theories of state and political ideas according to their anthropology and thereby classify them as to whether they consciously or unconsciously presuppose man to be by nature evil or by nature good.[5]

The tough realistic and antagonistic line or tradition in political theory, the one that assumes man to be by nature evil and the one that Schmitt himself advocates, runs from Machiavelli and Hobbes and continues in our days with Rancière, Mouffe and others. They all analyse human relations as well as the society in general from a non-sentimental and non-idealized point of view. The struggle between individuals as well as collective groups is at the focus for all of them.

On the other hand there are philosophers and theorists who deal with the political without such an underlying antagonistic perspective and from a less negative view on humanity. They represent instead a pluralistic and dialogical model of the political. Arendt occupies here a similar position as Schmitt does in the first tradition, as the paradigmatic thinker and the

one who first and foremost has theorized over this specific conception of the political.

Probably in higher degree than any other modern political theorists, Arendt emphasizes human plurality as the basic condition for the political. In the end, the political is located between individuals, in what Arendt calls the public web of human relationships. It is there and only there that a genuine freedom can occur, and that is, according to Arendt, by definition a *political* freedom. The political is closely linked to the specific kind of human activity that Arendt terms action (as a distinctive category besides labor and work), which takes place in the public sphere and initiates new processes of events in the world. When an individual really acts in such a way, he is most free and most political. In comparison with Schmitt's collective and intergovernmental approach to the political, Arendt is more oriented towards human individuals and their political relations with each other.[6]

In the same pluralistic, dialogical and communicative tradition as Arendt's, there are philosophers such as John Dewey, Jürgen Habermas, Seyla Benhabib and Martha Nussbaum – and beyond them all, Aristotle. All of them consider human pluralism, sensible dialogues and communication as crucial, they espouse the active, civic life, *vita activa*, and in contrast to Schmitt, Mouffe and other thinkers in the previous camp, generally understand the political in terms of deliberation rather than battle, agonism rather than antagonism, and consensus rather than dissensus.

Hegel and the political

The intersubjective and interpersonal dimension that is peculiar for the second, Arendtian conception is also prominent in Hegel's understanding of man as well as of the political. In other respects, however, the Hegelian position transcends not only Arendt's but also Schmitt's political standpoint. Hegel represents, in brief, a third view, beyond those in a certain respect simplistic distinctions between consensus and dissensus, agonism and antagonism, etc. In a dialectical manner, Hegel – and after him Marx – developed an intermediating, political position, although this negation of the negation was designed more than a century before both the position of Arendt and the negation of Schmitt. In Hegel's work, as well as later in Marx's, the conception of the political is only implicit. An interpretation is therefore required to make it visible.

It has already been hinted that the Hegelian conception of the political is not primarily to be found in *Elements of the Philosophy of Right*. In this classical book from the early 1820s, Hegel gives a systematic exposition

of the abstract right, the executive and the legislative powers, the police and the corporation, the civil society and the state, and other key political issues.[7] Although the work has been interpreted in many different ways, also politically and ideologically,[8] it seems clear that Hegel here advocates a kind of conservative reformism. The most reasonable form of government is according to this idealistic German philosopher a constitutional monarchy, but at the same time he stresses that it is important that humanist-educated public servants occupy a dominating position in the political life and especially in the state, which he regards as a spiritual and ethical substance.

If major parts of *Philosophy of Right* deal with the level of ontical, everyday politics, Hegel's notion on the more fundamental and basic level of the political reveals more clearly in some of his other works and in other contexts, for example in connection with his explication of the spirit – *der Geist*, the central category in his dynamic idealistic thinking – as substance as well as subject, when he tries to uncover the underlying logical movements in world history, or in his sharp criticism of the formal individualism and abstract universalism of liberalism, Enlightenment and the French Revolution.

At the same time there is a chronological aspect of this issue. The *Philosophy of Right* belongs to Hegel's late period, during which he – as a highly influential professor at the University of Berlin and thus a civil servant in the Prussian state – in many ways became more conservative in comparison with the *Phenomenology of Spirit* from 1807 and other earlier works where his most interesting reflections on the political are found. Quite often these reflections comprise some kind of radical elements, or at least the elements that with good reasons can be interpreted in a radical way, which already the so-called Young Hegelians in the 1830s and 1840s realized. In general this means that Hegel's notions and ideas on the political belong to his early writings and that they are often more radical than his theories on politics.

There are five features of Hegel's understanding of the political that are particularly worth highlighting. Firstly, the consistent historicizing perspective, that is Hegel's ambition to analyse ideas and things in their historical contexts. This aspiration is related to his belief that the history of humanity's shared past constitutes the true object of philosophy, since the spirit expresses and manifests itself in the historical process. Through the study of the spirit's gradual realization throughout world history, or in other words through the narrative of mankind, we get a better understanding of ourselves and why everything in the world actually works the way it does. Indeed, it is only when we look back on the past

that we can achieve genuine knowledge. As Hegel famously puts it in the preface to the *Philosophy of Right*, “the owl of Minerva begins its flight only with the onset of dusk”.[9] Closely intertwined with the discipline of history, philosophy must be reflective and retrospective, and it is also necessary to analyse political issues from a historical perspective.

The second central component in the Hegelian understanding of the political is the concept of ethical life or *Sittichkeit*. This concept, which Hegel develops and poses against Kant’s morality or moralizing (*Moralität*), is about the relationship between the individual mind and the state as a moral totality, including its norms, institutions and collective values. At best, individual obligations and social practices, norms and institutions are totally consistent with each other, beyond both the Kantian chasm between what something is (*Sein*) and what it ought to be (*Sollen*) and the tension between the public interest and the individual’s interest. Closely related to the notion of ethical life is Hegel’s view of the human being. Like Aristotle, he sees man as a rational, political animal, a *zoon politikon*. Political to our nature, we always relate ourselves to other people, even at the moments when they are not present for us. In addition, we continuously strive to gain their recognition, which brings us to the third distinguishing feature of the Hegelian conception of the political.

Hegel’s famous description and analysis of the struggle for recognition – the third component – is found in some paragraphs of the *Phenomenology of Spirit.*[10] On one level (of many), this multifaceted analysis, also known as the dialectical relationship between the master and the slave or the lord and the bondsman, deals with man’s self-image and how this image depends on how others regard him. The starting-point in this quite complex exposition is a situation where two consciousnesses confront each other. From a mutual desire to gain recognition by each other, a struggle to death arises. However, due to the basic realization that someone who is dead cannot give you recognition, the one who wins the fight let the other live and enslaves him. But when a slave is reduced to a thing, the paradox remains for his lord that it does not really mean anything to be recognized by an other when the other is nothing else than a slave. The slave or the bondsman, on the other hand, is in the longer term able to transcend his position through the work he is forced to do for his master. “Through work”, Hegel writes, “the bondsman becomes conscious of what he truly is.”[11] In other words, if there is a party who is or can be victorious in this dialectical struggle it is paradoxically the slave, not the master. It should be noted, however, that Hegel himself gives no explicit solution to this problem. The section in the *Phenomenology of Spirit* that deals with this dialectics ends with more questions than answers. In any

case, it does not end with a mutual recognition. The conflict remains unsolved.

The analysis of the struggle for recognition is closely related to – and may on one level be regarded as a concrete example of – the fourth component of Hegel's conception of the political, namely his dialectics or, as it is often called, his method. This dialectical method has, among other things, to do with how things in the most philosophically correct manner can be made intelligible. In *The Science of Logic* it becomes clear that dialectic and logic according to its author are not only nor primarily formal. It is rather an ontological logic, an onto-logic.[12] For Hegel, the logic has always a content, as for instance when the logical and dialectical laws are uncovered in the historical development. No less important for its reception history, however, is the fact that the Hegelian logic contains many concepts and categories that in different ways came to be crucial for several later thinkers. This applies, for example, for concepts such as totality, identity, difference, concrete universal, negation and negation of the negation.

Finally, the fifth central component in Hegel's conception of the political is his awareness of economy's impact on the civil society and on politics in general. He took strong impression of the English and Scottish political economy of the late eighteenth and early nineteenth century, particularly Adam Smith, whose *Wealth of Nations* he carefully studied. Thereby Hegel got a far better understanding of the modern commodity production and the benefits and the problems of the division of labour, and above all he realized that egoism and competition are central categories in the modern, capitalist social system. Hegel describes the civil society as a sphere of subjective interests, needs and desires, where individuals first and foremost think of themselves and their own profit. While this is entirely appropriate within just the economic sphere, Hegel insisted that the extreme individualism and egoism of the civil society must be overcome, and that can only be done through the state. The state is thus the ultimate guarantor for the common interest and the ethical life.

Hegel, Arendt and Schmitt

Indeed, some of these five characteristics of Hegel's idea of the political, which all belong to the kernel of his idealistic philosophy and which Marx took over and transformed in his own way, are found in the works of Arendt and Schmitt as well. For instance, Hegel's radical historicizing perspective, which in the early nineteenth century really stood for something new (albeit Johann Gottfried von Herder and some

other had begun to developed it slightly earlier), also characterizes Arendt's thinking as well as many other representatives of the so-called continental philosophical tradition in the twentieth and twenty-first centuries (unlike the philosophers in the analytical tradition who have always tended to be hostile towards historical explanations). A striking later manifestation of the same, historicizing thought is Fredric Jameson's well-known slogan, "Always historicize![13]" That is a dictum that could have been taken from Hegel, or for that matter from Marx, and in some way it could be a motto for Arendt too.

Nonetheless, Arendt was hardly a dialectical thinker in Hegel's sense she was rather a *dialogical* thinker, and she ignored on the whole his analysis of the relationship between the master and the slave. In that respect, however, Arendt seems to be an exception in the continental twentieth century political philosophy. The few pages in the *Phenomenology* that deal with the struggle between the master and the slave are indeed among the passages most commented upon in the history of modern philosophy. The young Marx interpreted it as the class struggle between the proletariat and the bourgeoisie, although it is worth noting that he, in his analysis, largely ignored Hegel's central categories of desire and recognition. The concept of desire received, however, a prominent position in later Marxist philosophy, largely because of Alexandre Kojève's famous lectures on the *Phenomenology of Spirit* in Paris in the 1930s.[14] The Russian-French philosopher made a highly acclaimed reading of the passage that became crucial for a whole generation of French existentialists with Jean-Paul Sartre at the forefront. Simone de Beauvoir reinterpreted the struggle in terms of women versus men, while Frantz Fanon understood it in terms of the relationship between the colonizer and the colonized. All these more or less Marxist oriented philosophers agreed that the liberation of the subordinate can be achieved only through their own struggle and work. Just as Hegel, but in contrast to Marx, these later thinkers also focus on the question of desire.[15] It is Hegel, not Marx, who is the master thinker of desire in the nineteenth century.

Even Schmitt took decisive impression of Hegel's fascinating explanation of the dialectical struggle for recognition. Due to his fundamental distinction between friend and enemy, Schmitt indeed raised this dialectics to a geopolitical level. The inevitable political struggle between friends and enemies primarily concerns, according to the German radical conservative thinker, the relationship between different nations.

At the same time, Arendt and Schmitt have in common that none of them included an economic perspective in their conceptions of the political. On the contrary, both explicitly excluded economy from what

they regarded as the real area or sphere of the political. This is also true for almost all thinking about the concept of the political today, including Žižek's philosophy with its peculiar mix of Marxist Hegelianism and Lacanian psychoanalysis. In the main parts of political theory, as well as in the humanities in general, there has always been a widespread scepticism about economic theories. But today it seems clearer than ever that a critical economic perspective is necessary if we would be able to reveal the mechanisms of our contemporary neoliberal capitalist society.

A major challenge for us today is therefore to include economy in our political and humanistic analysis. At that point Hegel is inspiring, since he, in contrast to Schelling and most other idealistic philosophers in the early nineteenth century, really read and in his own philosophical system incorporated the theories of Smith and other early economists. In short, he realized as no other German philosopher of that time that a correct understanding of society must take economic issues into account.

Marx and the political

From the 1840s and onwards, Marx then further developed the economic analysis of the political. His economic theories are of course of greater depth and political importance than Hegel's pretty rudimentary economic analysis. It should not be forgotten that Marx described his own theory as political economy. Indeed, that is exactly what we need today, a critical economic analysis of the political and the society in general. Rather than assume that the political and economy are mutually exclusive, as both Schmitt and Arendt *de facto* do, it is necessary to recognize that they are closely interrelated and interwoven with each other.

Although it is well-known that Marx took decisive impression of not only Adam Smith and other economists but also of Hegel and his philosophical system, it is still debated how this latter impact more precisely should be understood. Louis Althusser and Lucio Colletti took an extreme position when they regarded Hegel's writings as purely ideological and claimed that the mature, scientific Marx – the materialistic and economic Marx who wrote *Capital* – had freed himself completely from his young idealistic Hegelianism. On the other hand, there are scholars and thinkers who argue that Marx throughout his life was and remained a Hegelian. In any case it stands clear that the young Marx at first was preoccupied of Hegel's *Philosophy of Right*. In the early forties, Marx carefully studied that book and one of his first truly important articles was "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction". At the beginning of that study, he claims, "For

Germany, the critique of religion is essentially completed; and the critique of religion is the prerequisite of every critique."[16] In some respect, this article from 1842–1843 symbolizes and indicates Marx's transition from a criticism of religion to a political criticism.

If Hegel's *Philosophy of Right* played a crucial role for the young Marx in his process of gradual politicization, it is significant that Marx only a couple of years later, in *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, writes in the context of an analysis of Hegel's system, "One must begin with Hegel's *Phenomenology*, the true point of origin and the secret of the Hegelian philosophy."[17] This means that the main source in Marx's protracted appropriation of Hegel's philosophy now shifted from the *Philosophy of Right* to the *Phenomenology of Spirit*. According to my central argument in this article, concerning the distinction between politics and the political in the writings of Hegel and Marx, it is tempting to conclude that Marx right here, at the end of *The Economic and Philosophical Manuscripts*, took the major step from an analysis of politics to a deeper exploration of the political. But that would be an oversimplified interpretation. In his more philosophical writings from the 1840s, Marx was always primarily interested in the political on the ontological level, not the ontical politics.[18]

Anyhow, after 1844 Marx returned only occasionally to Hegel's *Philosophy of Right*. Like many of the Hegelian Marxists in the twentieth century, he took instead stronger impressions of the *Phenomenology of Spirit* and other earlier texts of Hegel. Furthermore, it is clear that Marx also studied and was deeply influenced by Hegel's *Logic*. It may be recalled that Lenin in his so-called *Hegel Notebooks* from 1914–1915, which were first published posthumously, rejects Hegel's *Phenomenology* as a less interesting and quiet mystic and confusing work, in contrast to *The Science of Logic*. Famously he claimed, "it is impossible fully to grasp Marx's *Capital*, and especially its first chapter, if you have not studied through and understood the whole of Hegel's *Logic*."[19] A decade later, Lukács – independently of Lenin – also stressed the importance of the dialectical method in the works of Marx and in the orthodox materialism; "orthodoxy refers exclusively to method".[20] In accordance with these two statements of Lenin and Lukács, later Marxist scholars have researched a lot about the relationship between Hegel's *Logic* and Marx's *Capital*.[21]

Marx's *Grundrisse*, especially its introduction, is also a central text in this context. Already during the first half of the 1840s, Marx had made up with major parts of the Hegelian idealism, and in this extensive manuscript on the foundations of the critique of political economy from 1857–1858, which was never published during Marx's lifetime – and not even during

Lenin's – he supplemented this critique of idealism with a critique of Hegel's philosophical approach, that is, his method. But Marx was not entirely dismissive. In a letter to Engels in January 1858, just when Marx was writing on the manuscript of *Grundrisse*, he points out:

> What was of great use to me as regards *method* of treatment was Hegel's *Logic* (…). If ever the time comes when such work is again possible, I should very much like to write 2 or 3 sheets making accessible to the common reader the *rational* aspect of the method which Hegel not only discovered but also mystified.[22]

Fifteen years later, in the afterword to the second German edition of *Capital* in 1873, Marx explicitly rejected what he regarded as Hegel's abuse of his own dialectical method. Although he proclaims that Hegel's dialectics is the "source of all dialectics", Marx writes repellently:

> My dialectical method is, in its foundations, not only different from the Hegelian, but exactly opposite to it. To Hegel, the process of thinking, which he even transforms into an independent subject, under the name of "the Idea", is the creator of the real world, and the real world is only the external appearance of the idea. With me the reverse is true: the ideal is nothing but the material world reflected in the mind of man, and translated into forms of thought.[23]

Even if one does not share Lenin's view that *Capital* cannot be understood without knowledge of the entire Hegelian *Logic*, it is evident that much of the distinctive features of Hegel's dialectical thinking retain in Marx's later works, not least in terms of structuring concepts and categories, but also in the way he thinks. According to both Hegel and Marx, a concept or a phenomenon bears the seeds of its own opposite, its negation, and in their texts there is an ongoing dialectical game of tensions, differences and contradictions. The concept of negation is thus central to both of them, as well as the even more complex concept of the negation of the negation.

At the same time it is certainly far from clear how dialectics more precisely should be understood. Not only Hegel and Marx but also later Marxist thinkers and writers have used the concept – and the method – of dialectic in their own often opposite ways. But what Marx on a general level meant by dialectical thinking is clearly explained by Jameson:

> In a well-known passage Marx powerfully urges us to do the impossible, namely, to think this development [of capitalism] positively *and* negatively all at once; to achieve, in other words, a type of thinking that would be capable of grasping the demonstrably baleful features of capitalism along

> with its extraordinary and liberating dynamism simultaneously within a single thought, and without attenuating any of the force of either judgement. We are somehow to lift our minds to a point at which it is possible to understand that capitalism is at one and the same time the best thing that has ever happened to the human race, and the worst.[24]

This vivid description captures something essential in all forms of dialectics, from Hegel to contemporary Hegelian Marxists, namely the ambition to think two things at once and thus transcends the simplistic either-or thinking, that is the kind of thinking that is associated with what Hegel termed understanding (*Verstand*) in contrast to the more dialectical and complex form of reason (*Vernunft*). In all cases, together with the basic economic perspective and the analysis of the struggle between the lord and the bondsman that Marx on a collective level reinterpreted as a conflict between the bourgeoisie and the proletarians, the dialectics is a central feature not only in the Hegelian but also in the Marxian conception of the political.

Marx took also over the other two key elements of Hegel's conception of the political, that is the intersubjective, interpersonal understanding of man and the radical historicizing perspective. It is correct that Marx rejected Hegel's bourgeois understanding of ethical life, and, in contrast to the author of the *Philosophy of Right*, attacked rather than defended private property, but Marx shared Hegel's critique of the abstract, atomistic individualism and he conceded that man is only human together with other humans.[25] Surely, Marx had no objection to Hegel's beautiful formulation, "'I' that is 'We' and 'We' that is 'I'."[26] And although Marx stressed that there are material, social and economic factors that driving history forward, rather than ideas, thoughts and concepts as Hegel envisioned, he took also over the understanding of the human past as a great narrative. Like all such narratives, it is today necessary to critically examine this Hegelian and Marxian great narrative. But that does not mean that it should be abandoned altogether. We still need narratives and, as Susan Buck-Morss has pointed out, Hegel's analyses can in our days be inspiring for the development of a modern form of postcolonial oriented universal historiography.[27] The same is true for Marx.

Concluding discussion

In conclusion, I mean to show that we may discern in the texts of Hegel and Marx a conception of the political that can function as an interesting alternative to the notions of the political of Arendt and Schmitt as well as many of their contemporary successors. In comparison with all

these thinkers, Hegel and Marx have the great advantage that they are talking about economic issues in relation to the political. What I have argued for in this article is that regarding the political Hegel and Marx also, in other respects, stand for a third position, a kind of negation of the negation beyond both the dialogical pluralism of Arendt and the more or less violent antagonism of Schmitt.

Even in the writings of Marx, there is a violent conflict perspective. At that point, I think it is desirable to get away from the idealization of violence that is held not only by him but also by many later Marxists. With his reflections about recognition, Hegel realized that agonism is preferable to antagonism. As already pointed out, Hegel had also a better, more complex understanding than Marx of the phenomenon of desire and its political significance. At the same time, there are many important reflections and insights in Marx's works that are not found in Hegel, for instance his more convincing economic analysis, his critique of the capitalistic market economy, his stronger awareness of the injustices in the world and his radical ambition to change the social and political order. Nevertheless, with their historicizing perspective, their use of dialectical reason, their interpersonal understanding of ethical life as well as of man as a political animal, their interpretations of the struggle between the master and the slave, and last but not least their awareness of the impact of economic issues, Hegel and Marx taken together offer a more complex understanding of the political than both Arendt and Schmitt.

In various ways – sometimes explicitly, sometimes implicitly – this third position has during the twentieth and twenty-first centuries been activated and taken forward in that tradition of Marxist readings of Hegel mentioned earlier, by thinkers such as Lukács, Bloch and Korsch as well as Herbert Marcuse, Karel Kosik and Žižek. All these Hegelian Marxists interpret Hegel from a Marxist perspective at the same time as they read Marx from a Hegelian point of view. Although most of them do not use the term the political, they have all in one way or another contributed to the further development of various aspects of this Hegelian-Marxian conception of the political. Meanwhile, it is noteworthy that almost none of them have made any great thing of Hegel's and Marx's critical political-economic perspective, which in fact is one of the major strengths of these two nineteenth century philosophers' approach to the political.

Indeed, it is clear that the peculiar kind of complex understanding of the political that was initiated in the early texts of Hegel and then developed by Marx is well worth to be explored and investigated further, both in theory and in praxis. Properly used, such a view and knowledge of

the political may help us not only to understand the world, but also to change it.

Notes

1 Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005), 8f. Martin Heidegger, *Being and Time* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1996).
2 Pierre Rosanvallon, "Inaugural Lecture, Collège de France", in *Democracy Past and Present,* ed. Samuel Moyn, 36 (New York: Columbia University Press, 2006).
3 Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
4 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985). See also Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
5 Schmitt, *The Concept of the Political*, 58.
6 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1998); Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," *Social Research*, 44 (1977): 3–24; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Lanham, Mar.: Rowman & Littlefield, 2000). For a more antagonistic reading of Arendt, see Dana R. Villa, "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action," *Political Theory*, 20 (1992): 274–308.
7 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991).
8 For different interpretations, see, for instance, Z. A. Pelczynski, ed., *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Harry Brod, *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity and Modernity* (Boulder and Oxford: Westview Press, 1992); Domenico Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns* (Durham and London: Duke University Press, 2004), and Thom Brooks, *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).
9 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 23.
10 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 111–119.
11 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 118.
12 G. W. F. Hegel, *The Science of Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). On Hegel's onto-logic, see also Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
13 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981), 9.
14 Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the "Phenomenology of Spirit"* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980).

15 Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1999).
16 Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", in *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"* ed. Joseph O'Malley, 2nd ed., 131 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
17 Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* ed. Dirk J. Struik, 173 (New York: International Publishers, 1972).
18 It does not mean that Marx was not interested in politics at its ontic, concrete level. See for instance the ten-point program of practical social reforms that is presented in the second part of *The Communist Manifesto*.
19 V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 38 (Moscow: Progress, 1963), 180; Lenin's dismissal of the *Phenomenology of Spirit*, p. 175. On Lenin's reading of Hegel's Logic, see Kevin Anderson, *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995).
20 Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (London: Merlin, 1971), 1.
21 See, for instance, Tony Burns and Ian Fraser, eds., *The Hegel-Marx Connection* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000), and Fred Moseley and Tony Smith, eds., *Marx's "Capital" and Hegel's "Logic": A Reexamination* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2014).
22 Karl Marx's letter to Friedrich Engels, 16 January 1858, in *Marx and Engels Collected Works*, vol. 40 (London: Lawrence & Wishart, 1983), 249; Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy: Rough Draft* (New York: Vintage Books, 1973).
23 Karl Marx, "Postface to the Second German Edition", in *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1 (Harmondsworth: Penguin in association with New Left Review, 1976), 102.
24 Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (London and New York: Verso, 1992), 47.
25 For an early example, see Karl Marx, "On the Jewish Question", in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert Tucker (New York: Norton & Company, 1978), 26–46.
26 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 110.
27 Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009).

References

Agamben, Giorgio, *State of Exception*; translated by Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Anderson, Kevin, *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*; introduction by Margaret Canovan, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt.* Lanham,

Mar.: Rowman & Littlefield, 2000.
Brod, Harry, *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity and Modernity*. Boulder and Oxford: Westview Press, 1992.
Brooks, Thom, *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009.
Burns, Tony, and Ian Fraser, eds., *The Hegel-Marx Connection*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.
Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1999.
Habermas, Jürgen, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power"; translated by Thomas McCarthy, *Social Research*, 44 (1977): 3–24.
Hegel, G. W. F., *The Science of Logic*; translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
—. *Phenomenology of Spirit*; translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
—. *Elements of the Philosophy of Right*; translated by H. B. Nisbet. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.
Heidegger, Martin, *Being and Time*; translated by Joan Stambaugh. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1996.
Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.
—. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London and New York: Verso, 1992.
Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the "Phenomenology of Spirit"*; assembled by Raymond Queneau; ed. Allan Bloom; translated by James H. Nichols, Jr. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980.
Lenin, V. I., *Collected Works*, vol. 38. Moscow: Progress, 1963.
Losurdo, Domenico, *Hegel and the Freedom of Moderns*; translated by Marella and Jon Morris. Durham and London: Duke University Press, 2004.
Lukács, Georg, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*; translated by Rodney Livingstone. London: Merlin, 1971.
Marx, Karl, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*; translated by Martin Milligan; ed. Dirk J. Struik. New York: International Publishers, 1972.
—. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy: Rough*

Draft; translated with a foreword by Martin Nicolaus. New York: Vintage Books, 1973.
—. *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1; translated by Ben Fowkes, introduced by Ernest Mandel. Harmondsworth: Penguin in association with New Left Review, 1976.
—. “A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction”, in *Critique of Hegel’s “Philosophy of Right”*; translated by Annette Jolin and Joseph O’Malley; ed. Joseph O’Malley, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
—. “On the Jewish Question”, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert Tucker, 26–46. New York: Norton & Company, 1978.
—. letter to Friedrich Engels, 16 January 1858, in *Marx and Engels Collected Works*, vol. 40. London: Lawrence & Wishart, 1983.
Moseley, Fred, and Tony Smith, eds, *Marx’s “Capital” and Hegel’s “Logic”: A Reexamination.* Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.
Mouffe, Chantal, *On the Political.* London: Routledge, 2005.
Pelczynski, Z. A., ed., *The State and Civil Society: Studies in Hegel’s Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Rosanvallon, Pierre, “Inaugural Lecture, Collège de France”, in *Democracy Past and Present,* ed. Samuel Moyn. New York: Columbia University Press, 2006.
Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*; translated by George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.
Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*; translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
Taylor, Charles, *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Villa, Dana R., “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”, *Political Theory*, 20 (1992): 274–308.

L'Objectivation de Hegel à Marx : vers une relecture de l'aliénation

Arnaud Theurillat-Cloutier

Le concept d'aliénation a repris du service depuis quelques années dans les débats de la philosophie sociale. Plusieurs penseurs mettent en effet beaucoup d'espoir en cette notion pour établir un diagnostic critique du capitalisme contemporain. On peut penser ici à Stéphane Haber,[1] Rahel Jaeggi,[2] Harmut Rosa[3] ou encore Franck Fischbach.[4] Nous voudrions pour notre part revenir au texte fondateur de ce concept critique – les *Manuscrits de 1844* de Marx – en déplaçant le point focal de la lecture traditionnelle. Nous proposons de lire le concept d'aliénation par un étayage préalable à propos du concept d'objectivation (*Vergegenständlichung*). De fait, c'est bien sur le modèle positif de l'objectivation que Marx fonde sa critique du travail aliéné. Ce concept revêt une importance déterminante dans une triple perspective : il joue un rôle crucial dans l'ontologie marxienne ; il est une dimension inséparable de la compréhension de « l'essence » de l'être humain comme « être générique » ; enfin, il fournit le modèle normatif d'une production humaine non aliénée. Afin de faire ressortir les enjeux théoriques de l'objectivation et de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*, nous nous proposons de faire un bref détour par Hegel et Feuerbach, qui ont largement inspiré la pensée de Marx à cet égard.

Dialectique de l'aliénation et de l'objectivation chez Hegel

Résumons d'abord par quelques exemples ce que Hegel nous dit du rapport entre objectivation et aliénation. Dans un premier temps, l'objectivation, que ce soit dans le travail, l'échange, la propriété ou la dynamique du savoir, apparaît toujours comme un processus *pratique* de production où advient un savoir nécessaire à la réalisation de la conscience de soi. L'objectivation semble toujours jouer le premier moment d'attestation de la conscience, le moment de la sortie de son immédiateté. Par exemple, dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel défend que le sujet, en s'appropriant une chose, donne un caractère objectif à sa

volonté : « dans la propriété, ma volonté, en tant que personnelle, donc en tant que volonté de l'individu-singulier, devient objective ».[5] Dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel nous dit également que « l'individu [...] ne peut pas savoir ce qu'il *est* avant de s'être porté par l'activité à l'effectivité ».[6]

Mais cette objectivation juridico-politique, au même titre que d'autres formes d'objectivation, semble indissociable d'une forme d'aliénation (*Entäusserung*) qui permet de réaffirmer le sujet comme étant irréductible à sa chose. Un sujet véritable, pour Hegel, possède la capacité double de s'objectiver pratiquement *et* de reconnaître par la suite cette objectivation *en tant qu'objectivation de soi*, c'est-à-dire de réaffirmer la distance qui sépare l'objectivité du soi. Cette double négation aboutit à une affirmation du sujet par laquelle il reconnaît l'objectivité non comme étant *soi* mais plutôt *sienne*, faisant ainsi de l'objectivité un pôle immanent à la conscience de soi.

L'aliénation (*Entfremdung*) revêt aussi un autre sens dans le cadre de la *Bildung*. Elle est le processus par lequel l'individu se dépouille de sa particularité naturelle afin de s'élever à la norme sociale universelle, faisant ainsi de lui un véritable sujet. En effet, pour Hegel, le « Soi-même qui vaut *immédiatement* – c'est à-dire *sans étrangement* [Entfremdung] – en soi et pour soi », c'est-à-dire la personnalité juridique abstraite, « est sans substance »[7] et c'est pourquoi son aliénation est nécessaire à sa réalisation et à sa concrétisation.

Enfin, l'aliénation constitue également le moment de l'expérience d'une contradiction déterminée où la conscience ne se reconnaît pas dans l'objet, expérience féconde puisqu'elle permet à la conscience de cheminer vers une meilleure compréhension de soi.

Ainsi, de manière générale, l'aliénation intervient comme un moment logiquement second, prenant toujours place *à partir* d'une objectivation. L'aliénation est en réalité l'aboutissement nécessaire de l'objectivation, ce qui rend les deux moments parfois difficilement distinguables.

Notons que le devenir-étranger n'a pas pour Hegel de connotation négative ou de dimension critique, mais relève d'un registre descriptif. L'aliénation constitue un processus indispensable à l'avènement du sujet en tant que *négativité*. Un sujet qui n'aurait pas subi d'aliénation ne pourrait savoir ce qu'il est, puisqu'il ne pourrait se distinguer de ce qu'il n'est pas.

Objectivation et aliénation chez Feuerbach

La philosophie de Feuerbach nous donne à penser trois éléments distincts : l'objectivité, l'objectivation et l'aliénation.

L'objectivité pour Feuerbach désigne le caractère sensible, passif et naturel de l'être humain. Cette idée fournit notamment l'opérateur de la critique de la philosophie de Hegel. Lorsque Hegel affirme que la pensée, en tant que sujet, *est* l'être, pour Feuerbach il faudrait plutôt affirmer que c'est l'être qui pense : « Le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : *l'être est le sujet, la pensée le prédicat*. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée. L'être existe à partir de soi et par soi, l'être n'est donné que par l'être. »[8] Cette expérience première, antéprédicative et antélogique,[9] de l'être n'est possible qu'à partir de la condition humaine sensible qui trouve son fondement dans la nature. Ainsi, la philosophie ne commence pas par elle-même, mais par le non-philosophique, par le « principe du sensualisme ».[10] L'immédiateté du sensible s'impose à la pensée[11]. Comme nous allons le voir, cette conception ontologique aura une claire incidence sur la réflexion de Marx.

En revanche, le concept d'objectivation de Feuerbach ne semble entretenir aucun rapport avec la dimension sensible, ou à tout le moins pratique, de l'être humain, puisqu'elle désigne une capacité de la conscience.[12] L'objectivation renvoie au processus de production d'une représentation du genre humain comme objet extérieur. Elle opère selon un double mouvement : elle est synthèse théorique d'une série de déterminations qui appartiennent aux êtres humains présents, passés et à venir, synthèse qui, dans son élaboration première, est *séparée* de l'être humain et conçue *comme* un être autre. La thèse classique de Feuerbach veut ainsi que l'illusion religieuse repose sur un déficit de reconnaissance théorique, sur l'incapacité première et nécessaire de l'individu à comprendre que les prédicats qu'il attribue à Dieu ne sont rien d'autre que les prédicats de l'humanité elle-même.

Enfin, l'aliénation désigne l'effet d'un discours qui tend à radicaliser la distance entre Dieu et l'être humain, inhibant la possibilité pour les individus de se réapproprier les prédicats de Dieu. Tandis que, dans le phénomène religieux, l'objectivation du genre humain en Dieu *pouvait* encore être reconnue *en tant qu'objectivation*, à la suite de la mystification de la théologie, l'objectivation s'embrume d'une distance qui donne à cet objet l'indépendance d'un sujet. En résumé, l'aliénation est l'effet d'un déficit de reconnaissance qui fait en sorte qu'on ne comprend pas que l'objet n'est pas réellement autre que le sujet humain. Ici, on peut souligner une autre différence avec Hegel dans la conception de l'aliénation : tandis que,

pour le sujet hégélien, l'aliénation est nécessaire à l'affirmation de soi, l'aliénation feuerbachienne est une situation funeste qui empêche la pleine réalisation du sujet, qui bloque la réappropriation des potentialités du genre humain. De même, tandis que, pour Hegel, l'objectivation-aliénation doit se faire dans un objet *réellement autre* en tant que chose distincte du sujet, l'aliénation de Feuerbach n'est que l'effet d'une illusion entretenue à propos de l'objet qui *n'*est *pas réellement autre.*[13]

Marx : objectivation et aliénation dans les *Manuscrits de 1844*

Dans les *Manuscrits de 1844*, il est possible d'opérer une distinction analytique entre cinq concepts relatifs à l'objectivité et à l'objectivation, qui témoignent de la tension de Marx entre la philosophie de Feuerbach et celle de Hegel.

1. L'objectivité essentielle

Le premier concept vers lequel nous voudrions attirer l'attention est celui qu'on pourrait appeler, à la suite de Fischbach, l'objectivité essentielle, inspirée de la critique feuerbachienne de Hegel. Marx reproche en effet à Hegel d'avoir penser que la différence entre l'objet extérieur et la conscience n'était pas ultimement indépassable. La *Phénoménologie de l'Esprit* aurait ainsi eu le défaut d'avoir assimilé l'objectivité à un moment d'aliénation de la conscience de soi.[14] Ainsi, la *sursomption* (*Aufhebung*) du rapport sujet-objet dans l'ultime chapitre du *Savoir absolu*, soit la réconciliation de la conscience et de la conscience de soi, est conçue comme un mouvement de la conscience de soi visant sa désobjectivation, forme nécessaire de sa désaliénation. L'aliénation serait donc, selon la lecture marxienne de Hegel, la forme de l'objectivité comprise comme extériorité, extériorité inévitablement appelée à être dépassée dialectiquement dans l'immanence de la conscience de soi, maintenant devenue Esprit :

> La *réappropriation* de l'être objectivé de l'homme engendré comme étranger, sous la détermination de l'aliénation, n'a donc pas seulement le sens d'une suppression de l'*aliénation*, mais celui d'une suppression de l'*objectivité*, ce qui veut donc dire que l'homme vaut comme être *non-objectif*, comme un être spiritualiste.[15]

Ontologiquement, pour Marx, il s'agit d'une perte d'être ou de la perte de l'être tout court, dans la mesure où l'objectivité dans son extériorité même est une dimension inextricable de l'être : « Un être non objectif est

un *non-être.* »[16] L'objectivité n'est pas un moment de la conscience de soi sur le chemin de son autocompréhension : elle est une détermination donnée, immédiate et première de l'être humain en ce qu'il est un être de la nature, un être de besoin, un être affecté et réceptif, en bref, un *corps*, avant d'être un être qui advient à lui-même par sa conscience de soi. L'être objectif est celui qui s'inscrit dans l'objectivité, dans la mesure où il tient son être de la tension du besoin qui l'anime et qui le met immédiatement et originairement en relation de dépendance avec des objets extérieurs susceptibles d'exprimer ce qu'il est. Le fait que l'être soit originairement *ouverture indispensable vers d'autres êtres et étants* n'est pas un moment négatif d'hétéronomie aliénante, mais l'attestation la plus fondamentale de ce qu'il est bien *dans l'être*.

2. L'objectivation comme détermination de l'objectivité

Jusqu'ici, il semble que Marx joue Feuerbach contre Hegel, la passivité et la positivité de l'être contre l'autodétermination de la négativité de la conscience. Mais sa position n'aurait rien d'original s'il ne jouait aussi Hegel contre Feuerbach, l'activité contre la réceptivité passive. Si Marx reconnaît en effet à Hegel le mérite d'avoir pensé le travail comme procès d'« autoengendrement de l'homme »[17] dans l'histoire, c'est parce qu'il conçoit aussi l'être humain comme essentiellement actif. Par l'idée d'« *activité objective* »,[18] Marx tente de dépasser l'idéalisme qui ne pense l'activité que de manière abstraite, c'est-à-dire dans son caractère non objectif (la négativité de la conscience comme « travail spirituel abstrait »[19]), et le matérialisme de Feuerbach qui se confine à la contemplation de la matière inerte en ne pensant pas la production historique des hommes.[20] L'activité objective est à la fois conditionnée, jetée dans l'objectivité, toujours déjà dans le monde, et en même temps *conditionnante*, et en cela elle dépasse conceptuellement les dérivations unilatérales que sont la substance comme hétéronomie et la conscience de soi comme absolue autonomie. Autrement dit, Marx défend que l'activation humaine (*Betätigung*) dépasse le dualisme de la passivité et de l'activité pour penser leur nécessaire inséparabilité : le « *pâtir* »[21] (*Leiden*) est premier comme déterminant de l'« *efficience* »[22] (*Wirksamkeit*) visant à satisfaire un manque par l'activité ; il révèle la nature vivante de l'être. Ainsi, contrairement à Feuerbach, pour Marx, ce n'est pas l'*intuition* qui est objective, mais bien l'activité humaine, en ce qu'elle confirme le caractère objectif des forces de la subjectivité humaine. L'être qui précède toute pensée de l'être, c'est l'activité humaine objective.[23]

Marx développe d'abord le concept d'*objectivation* dans son analyse du « travail ». Le travail, même intrinsèquement aliéné, nous fournit les moyens théoriques pour penser l'objectivation dans toute sa généralité : « Le produit du travail est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'est fait chose ; ce produit est l'objectivation du travail. La réalisation [*Verwirklichung*] du travail est son objectivation. »[24] Le travail, de même que tout activité humaine objective, en tant qu'objectivation que nous appellerons *pratique*, est donc dans un premier sens *l'activité qui se déroule dans le temps et qui se cristallise dans un objet indépendant, stable et spatial*. En tant qu'activité finalisée, elle est la réalisation d'une forme envisagée préalablement. La production d'un objet distinct de l'activité n'implique pas que celui-ci ait une dimension d'étrangeté ; bien au contraire, l'objet produit révèle le sens même de l'activité et lui offre son accomplissement. L'immobilité ou l'inertie de l'objet produit ne représente donc pas la négation de l'activité ; au contraire, il est sa réalisation. L'objectivation ne comporte donc rien par essence d'aliénant.

Dans ce premier sens, l'objectivation serait similaire à ce qu'Aristote appelle *poiésis.*[25] Michael Quante, dans son commentaire sur les *Manuscrits*, propose cette assimilation en décrivant l'objectivation comme une activité *finalisée* divisée en trois moments : 1) le sujet producteur *envisage* consciemment l'objet (il en détermine la *forme*) ; 2) le sujet réalise ou produit l'objet ; 3) la réalisation de ce processus est un objet indépendant dans lequel l'activité s'est fixée en y imposant sa forme.[26] Or, Marx refuse la distinction philosophique entre la *praxis* et la *poiésis* : toute action est objective dans le sens où elle constitue des objets, y compris soi comme « extériorité » à soi, comme transformation de soi.[27] Ainsi, si le modèle de l'objectivation vaut pour toute action humaine, il est difficile d'interpréter l'objectivation comme le passage de la temporalité immanente d'un mouvement à la spatialité d'un objet. Ce serait pour tout dire un abus de langage d'affirmer que des actions humaines comme celle de faire de la musique ou simplement de fermer une porte produisent des objets spatiaux extérieurs à l'action elle-même. En revanche, il est possible d'interpréter le terme « objet » (*Gegenstand*) comme un état de fait.[28] En considérant l'objectivité non dans son sens étroit de spatialité physique mais dans un sens large comme espace-temps social et historique, il est possible de rendre compte de ces actions en tant qu'objectivation : 1) l'état de fait est envisagé par le sujet ; 2) il est produit par son action ; 3) cet état de fait persiste indépendamment du sujet. L'objectivation prendrait ici le sens d'une réalisation (*Verwirklichung*) d'une détermination subjective dans l'objectivité sociale, ce qui nous rapproche dans ce cas du modèle hégélien de l'objectivation.

En revanche, Marx maintient malgré tout la distance avec Hegel en vertu de l'objectivité essentielle de l'être humain. L'objectivation marxienne n'est pas comme chez Hegel un processus par lequel le sujet se donne à soi-même une objectivité, se pose comme objet. Tandis que, pour Hegel, le sujet doit nécessairement s'objectiver, puis nier cette objectivation pour se retrouver maître de l'objectivité, pour Marx, l'agent est en quelque sorte immédiatement objet, il est immédiatement *existence*. Si, pour Hegel, l'objectivation est concrétisation première du sujet d'abord seulement abstrait, pour Marx, l'objectivation est plutôt une ré-affirmation (donc seconde) d'une appartenance au monde ou encore le raffermissement de cette unité première avec le monde objectif. De plus, alors que la conscience pour Hegel surplombe l'objectivité et la nie comme être-pour-soi, la conscience chez Marx est immergée dans l'objectivité. Marx insiste en effet avec Feuerbach et contre Hegel sur le primat de l'objectivité sur l'activité autonome de la conscience.

3. L'être générique et sa capacité d'objectivation

Il nous faut maintenant préciser l'anthropologie philosophique de Marx en explicitant le concept d'*être générique*. Par ce concept, nous serons mieux à même de saisir que la dimension objective de l'être n'exprime pas la seule dépendance envers la nature, mais une dépendance ontologique plus riche envers la société et l'histoire, en plus de la nature.

3.1. Conscience et objectivation théorique

Pour Marx, l'être générique se distingue des autres animaux à un triple point de vue : par son activité vitale *consciente*, par sa capacité d'engendrement du monde objectif et par sa vie sociale.

Le premier aspect nous ramène à l'anthropologie feuerbachienne : le propre de l'être humain comme animal sensible est sa conscience, c'est-à-dire sa capacité à entrer en rapport avec son genre, et non pas seulement avec son individualité propre. L'activité de la conscience comprise comme objectivation théorique du genre permet de révéler les potentialités de l'être humain autant que celles des autres étants. En ayant la capacité d'un savoir d'essence, l'être humain n'est plus obligé de considérer ce qui *est* comme épuisant ce qui *peut* être, comme l'interprète Marcuse, un des premiers commentateurs des *Manuscrits de 1844* : « il peut connaître et appréhender les *possibilités* qui résident en chaque étant ; il peut mettre à l'épreuve, transformer, façonner, développer ("produire") n'importe quel étant selon la « nature » qui lui est "inhérente". [...] C'est sur ce pouvoir

de se comporter vis-à-vis de son *propre* genre (comme à l'égard des possibilités de son essence) que repose la *liberté* spécifiquement humaine. »[29] Sa distance réflexive lui donne une liberté par rapport à l'animal qui ne fait qu'un avec son activité.[30]

3.2. Objectivation phénoménologie ou détermination sociohistorique de l'objectivité

La deuxième caractéristique de l'être générique réside dans sa capacité à produire l'objectivité. L'objectivation pratique est ce qui *atteste* de la nature générique de l'homme. Ainsi, si l'objectivation théorique témoigne de la conscience de l'homme, elle ne se *concrétise* véritablement que par l'objectivation *pratique*. L'être humain se distingue des autres animaux en ce que les objets qui lui font face et les sens à partir desquels il les appréhende ne sont pas figés, ni seulement déterminés par une évolution biologique qui échapperait à l'agir humain, mais dépendent aussi de l'histoire humaine. L'être générique est universel en ce qu'il n'est pas limité à des objets prédéterminés, mais peut prendre pour objet de son activité vitale la nature comme totalité, faire de « la nature entière son corps *non organique* ».[31] Autrement dit, l'être humain, tout en restant inéluctablement dépendant d'un monde extérieur, possède la capacité propre d'engendrer le monde objectif à partir de ses propres ressources :

> Mais l'homme n'est pas seulement un être naturel, il est un être naturel *humain*, c'est-à-dire un être qui est pour lui-même, donc un *être générique*, et qu'il lui faut se confirmer et s'activer en tant que tel aussi bien dans son être que dans son savoir. De sorte que ni les objets *humains* ne sont les objets naturels tels qu'ils se donnent immédiatement, ni le *sens humain*, tel qu'il *est* immédiatement, tel qu'il est objectif, n'est la sensibilité *humaine,* l'objectivité humaine. La nature n'est ni objectivement, ni subjectivement présente de façon immédiatement adéquate à l'être *humain.*[32]

C'est bien l'histoire qui permet à l'être humain de faire progressivement de la nature une objectivité humanisée. En tant qu'être qui voit son essence se réaliser dans des conditions héritées du passé, l'être humain n'est donc à proprement parler jamais en rapport avec une objectivité naturelle brute et nue, mais toujours dépendant d'une objectivité déterminée et donc médiatisée par l'évolution historique.

Mais cette humanisation de la nature par l'histoire entendue comme production consciente de l'être humain est inséparablement une « humanisation de l'être humain », puisque ce dernier est aussi une « partie de la nature », pour reprendre la formule de Spinoza.

L'objectivation est donc transformation tout autant de l'objectivité que de la subjectivité, puisque celle-ci n'est pas extérieure à la réalité objective et est donc elle aussi soumise à la transformation historique. Ainsi se tisse une relation de codétermination de la subjectivité et de l'objectivité : le sujet, en tant qu'être objectif, est dépendant du monde, ce qui le pousse à s'activer pour produire des objets adéquats à ses besoins, mais en tant qu'être historique, cette objectivité – ses besoins et les moyens de les satisfaire – se présente différemment selon les degrés de développement de ses capacités et de sa sensibilité propres à son époque. L'histoire est pour Marx ce qui permet *et* d'enrichir les sens donnés naturellement *et* de produire de nouveaux sens :

> pour l'oreille non musicale, la musique la plus belle *n'*a *pas* de sens, *n'*est *pas* un objet, parce que mon objet ne peut être que la confirmation de l'une de mes forces essentielles, et donc ne peut exister pour moi que de la manière même dont ma force essentielle, en tant que faculté subjective, existe pour soi, parce que le sens d'un objet pour moi (n'a de sens que pour un sens qui lui correspond) va exactement aussi loin que vont *mes* sens : c'est pourquoi les sens de l'homme social sont des sens *autres* que ceux de l'homme non social ; c'est seulement par la richesse, objectivement déployée, de l'être de l'homme que, pour une part, sont formés et, pour une autre part, sont engendrés la richesse de la sensibilité *humaine* subjective, une oreille musicale, un œil pour la beauté de la forme, bref, des *sens* capables de jouissances humaines, des sens qui se confirment en tant que forces essentielles *humaines.* Car ce ne sont pas seulement les 5 sens, mais aussi les sens que l'on appelle spirituels, les sens pratiques ([ou] l'humanité des sens) qui n[e sont] engendré[s] que par l'existence de *son* objet, par la nature *humanisée*.[33]

La culture qui se développe au cours de l'histoire grâce à l'objectivation des forces humaines transforme la sensibilité et produit même de nouveaux sens. La sensibilité, en tant que cristallisation historique et culturelle, se voit ainsi libérée de son caractère borné et accède à une richesse de significations inaccessible à la sensibilité strictement animale. Ainsi, la société, bien qu'elle ne puisse éliminer le besoin en tant que tel sans retirer à l'être humain son existence même, médiatise les sens et les besoins par son développement historique, en plus de créer de nouveaux sens et de nouveaux besoins. La richesse de la vie humaine se trouve ainsi dans la culture entendue comme objectivation historique accumulée de l'humanité : il ne saurait en effet y avoir d'oreille musicale sans que la musique n'ait été développée historiquement et que son appréciation n'est été transmise comme héritage.[34]

Dès lors, la réduction d'un objet à une signification unilatérale et anhistorique témoigne pour Marx de la pauvreté essentielle d'une société donnée. Lorsqu'un objet ne vaut que dans sa fonction pragmatique ou instrumentale qui le ramène à l'expression brute du besoin, cet objet n'a plus qu'une valeur « abstraite » pour le sujet, dans la mesure où il le considère en faisant abstraction de sa richesse culturelle :

> La *formation* des 5 sens est un travail de l'ensemble de l'histoire mondiale antérieure. Le *sens* qui est encore prisonnier du besoin pratique brut ne possède également qu'un sens *borné*. Pour des hommes qui meurent de faim, la forme humaine de la nourriture n'existe pas, mais seulement son existence abstraite en tant que nourriture.[35]

L'objectivation constitue donc aussi *la capacité humaine de production de médiations sociales qui déterminent l'objectivité et la subjectivité grâce au développement de l'histoire*. Je propose d'appeler cette conception *objectivation phénoménologique*, dans la mesure où son action donne accès à une forme particulière de phénoménalisation du donné.[36] Ainsi dans une société, la forme *dominante* de l'objectivation pratique, la forme généralisée de l'agir humain, est celle qui assure l'objectivation phénoménologique.

3.3. Objectivation de soi et objectivation générique

Enfin, terminons sur les *Notes sur les Éléments d'économie politique de James Mill,*[37] dans lesquelles Marx nous donne le pendant positif de l'aliénation en décrivant ce que devrait être une production conforme à l'essence générique de l'être humain. Il nous permet de penser deux autres variantes de l'objectivation : l'objectivation de soi et l'objectivation générique :

> Supposons que nous produisons comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1) Dans ma production, j'objectiverais [*vergegenständlicht*] mon individualité, ma particularité ; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation [*Lebensäusserung*] individuelle de ma vie, et, dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance objective [*gegenständliche*], concrètement saisissable [*sinnlich anschaubare*] et échappant à tout doute. 2) Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle immédiate de satisfaire par mon travail un besoin humain, d'objectiver la nature humaine [*das menschliche Wesen vergegenständlicht*] et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3) J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre

> humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4) J'aurais, dans mes manifestations [*Lebensäusserung*] individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine [*Gemeinwesen*].[38]

Dans ce texte écrit aussi en 1844, l'objectivation est directement assimilée à une forme d'expression (*Äusserung*) : elle n'est pas production d'un objet extérieur indifférent, mais bien réalisation d'un objet qui témoigne des facultés propres de l'individu. Il nous semble ainsi légitime d'assimiler, comme le fait Paul Ricoeur, l'objectivation à une forme de *création* irréductible à l'étroitesse du champ économique.[39] L'objectivation trouverait même son meilleur et plus libre accomplissement dans sa forme artistique, dans l'expression de la vie (*Lebensäusserung*), conformément à une vision inspirée par les expressivistes allemands,[40] en particulier Schiller.[41] L'objet produit se présente comme un miroir non de la seule conscience, mais de l'être objectif dans son entièreté, de sa conscience certes, mais aussi de l'ensemble de ses capacités formées grâce à sa vie sociale et aux legs de l'histoire. L'objectivation prend donc ici la forme d'une *création originale qui exprime la particularité d'une personne tout autant qu'elle révèle sa dépendance envers une communauté historique et sociale.* Nous lui réserverons donc le nom d'*objectivation de soi*.

Mais pour Marx, une production réellement humaine n'est pas seulement *objectivation de soi*, elle est aussi inséparablement *objectivation du genre humain*, et ce, pour trois raisons. Premièrement, parce que l'objectivation permet de satisfaire le besoin d'une autre personne. La jouissance d'autrui confirme en effet que l'objectivation de soi est bien à la fois objectivation de l'essence humaine, car elle répond à un besoin humain universel. Deuxièmement, l'individu participe à l'objectivation de l'essence humaine parce qu'il acquiert la reconnaissance de l'autre en tant que partie nécessaire de son être et est conscient de cette reconnaissance par l'autre. Par là, Marx insiste non plus seulement sur la dépendance naturelle de l'être humain envers des objets extérieurs, mais sur l'interdépendance des êtres humains comme êtres sociaux. Enfin, cette production individuelle est objectivation générique parce qu'elle est à la fois ce qui permet à l'autre de réaliser sa propre individualité. L'objectivation n'est pas expression de soi seule, mais aussi support nécessaire de l'expression d'autrui et ainsi réalisation de l'essence commune (*Gemeinwesen*). De ces dernières considérations, nous pouvons relever l'idée d'une objectivation générique, c'est-à-dire d'un *processus*

par lequel l'essence générique devient effective, c'est-à-dire que, par cette activité pratique, le genre comme universel se reproduit et ses potentialités s'élargissent à mesure que l'interdépendance sociale se renforce.

4. L'aliénation à la lumière de l'objectivation

Revenons à présent sur le concept d'aliénation (*Entfremdung*), à la lumière des distinctions analytiques proposées relativement au concept d'objectivation. Marx décrit initialement l'aliénation comme la production d'un objet qui fait face au producteur « comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur »,[42] à la manière ainsi du Dieu de la théologie selon Feuerbach.[43] Il nous faut donc expliquer *comment* opère effectivement cette aliénation, *comment* cette activité produit une objectivité aliénée *et* aliénante. Il semble évident que, dans ce passage, Marx ne réfère pas à la production d'une chose quelconque ; il décrit une « une puissance autonome » qui vient faire « face de façon hostile et étrangère »[44] au travailleur. Ce produit unique qui subsume tous les produits n'est autre qu'une abstraction sociale objective, celle que Marx appelle déjà « capital ».[45] Si le concept de capital reste encore sous-développé à ce stade, Marx conçoit pourtant déjà le capital comme abstraction réelle de toute chose et puissance de réduction, même : il nous dit en effet que, dans « la production de l'objet de l'activité humaine en tant que *capital* », « toute déterminité naturelle et sociale de l'objet est *éliminée* », de même que dans ce processus, « le *même* capital reste *le même* sous les formes d'existence naturelle et sociale les plus diverses, dans la plus complète indifférence à l'égard de son contenu réel »;[46] bref, que le « capital *libéré* » est « l'être complet pour soi-même » et « abstraction de tout autre être ».[47] Nous comprenons maintenant en partie en quoi cette objectivité, pure abstraction autoréférentielle, peut être considérée comme étrangère aux travailleurs : le capital est la négation de leur socialité et de leur naturalité, l'indifférence complète à l'égard de leur constitution sociohistorique.

Mais le caractère d'étrangeté de l'objectivité produite doit encore être dégagé à l'intérieur même du processus d'objectivation. Or, si l'activité de travail est bien déterminée par une autre instance que le travailleur, l'activité reste quand même le fait du travailleur lui-même. La seule explication possible ne peut venir que de la détermination de la forme de l'activité et de son produit envisagé. Ainsi, le travailleur ne serait pas maître de la *forme* de l'objectivité qu'on l'oblige à produire. Son activité n'est pas l'expression de soi, mais la « perte de l'expression ».[48] Pour

reprendre le schéma triptyque de la *poiésis*, l'aliénation trouverait sa source dans la première étape, c'est-à-dire dans la détermination de la *forme* envisagée avant l'activité de mise en forme de la matière par le travailleur. Produire le capital comme objectivité sociale exige donc du travailleur qu'il produise des objets qui ne se trouvent pas imprégnés d'une forme dans laquelle il pourrait se reconnaître : ces objets ne sont rien d'autres que « des marchandises ».[49] C'est donc dire que l'aliénation est *hétéronomie* de la forme de l'objectivation. Elle opère en déterminant ce qui préside à l'objectivation pratique – le moment d'élaboration situé en amont – selon des modalités qui tendent à soumettre toute considération esthétique, culturelle, sociale ou naturelle, qui pourrait assurer une reconnaissance du travailleur dans sa production, à l'exigence de produire et de reproduire le capital par la production d'une objectivité phénoménologique qui se donne en tant que marchandises.

Néanmoins, la question de l'instance qui est à l'origine de cette aliénation persiste encore. Si l'objectivation n'est pas le fait de l'autoactivation du travailleur lui-même, si elle n'est pas une activité libre et consciente mais bien forcée, c'est donc qu'elle est dictée par un autre qui possède le pouvoir de déterminer la forme de la production :

> Si le produit du travail n'appartient pas au travailleur, s'il est pour lui une puissance étrangère qui lui fait face, cela n'est possible qu'à la condition que ce produit appartienne à *un autre homme en dehors du travailleur*. Si son activité lui est une torture, c'est qu'elle doit être une *jouissance* pour un autre et la joie de vivre d'un autre. […] S'il se rapporte à sa propre activité comme à une activité non libre, alors il se rapporte à elle comme à une activité qu'il accomplit au service, sous la domination, sous la contrainte et le joug d'un autre homme.[50]

Le travail aliéné a donc pour *condition* la propriété privée ; il la suppose. Mais le travail aliéné maintient et étend aussi le régime de la propriété privée. Le travail aliéné *produit* la propriété privée, mais est aussi *déterminé* par elle dans son caractère aliéné : la propriété privée est « le *produit* du travail qui a perdu son expression, et deuxièmement […] le *moyen* par lequel le travail perd son expression, […] elle est la *réalisation de cette perte de* l'expression ».[51] Le rapport de la propriété privée au travail aliéné n'est donc pas le rapport simple d'une conséquence à sa cause,[52] mais revêt plutôt la forme d'un rapport dialectique[53] inscrit dans le développement historique : la propriété privée en tant qu'institution historique suppose le travail aliéné et le reproduit, de même que le travail aliéné suppose la propriété privée et la reproduit comme institution sociale. Tout en étant deux moments logiquement distincts, la propriété

privée et le travail aliéné ne peuvent être compris séparément dans le cadre de la vie sociale et doivent donc être saisis comme émergeant simultanément. La propriété privée confèrerait donc au capitaliste le pouvoir de détermination de la forme et de la finalité de la production, ce qui expliquerait le caractère aliéné de l'activité et de l'objectivité phénoménologique produite.

Mais, en dernière instance, nous n'avons pas encore jusqu'ici rendu pleinement justice à la thèse de l'aliénation comme domination des travailleurs par un produit objectif plus puissant qu'eux. La propriété privée ne nous semble pas être à elle seule l'ultime déterminant de cette aliénation. L'institution de la propriété nous semble être invoquée pour rendre compte du point de vue subjectif des travailleurs : l'aliénation ne se réalise, ne devient réelle pour le travailleur lui-même, que par le détour du rapport de l'homme à autrui. L'aliénation de soi n'est pas une relation que la conscience pourrait saisir pleinement par sa seule intuition immédiate. Il faut qu'elle se manifeste dans les rapports sociaux pour advenir chez l'individu :[54] de manière générale, « le rapport de l'homme à soi ne lui devient *objectif, réel* [*gegenständlich, wirklich*] que par l'intermédiaire de son rapport à l'autre homme »;[55] c'est pourquoi « l'aliénation de l'homme à l'égard de tout rapport où l'homme se tient avec lui-même n'est réelle qu'à partir du moment où elle s'exprime dans le rapport où l'homme se tient à l'égard de l'autre homme ».[56] Si la propriété privée peut nous aider à rendre compte du point de vue subjectif sur l'aliénation, il faut pouvoir aller au-delà de la propriété privée pour saisir le point de vue objectif sur l'aliénation.

La propriété privée ne nous semble donc pas être à elle seule l'ultime déterminant de cette aliénation. Le nouveau Dieu *effectif* qui a récupéré la « vie » et la « puissance » des travailleurs est le capital lui-même, qui est – paradoxalement – produit par les travailleurs. Si ce pouvoir est celui du capital et non des capitalistes, c'est que le pouvoir de cette chose sociale excède celui de la personne. Le capitaliste est bien propriétaire du capital ; contrairement au seigneur, il n'*est* pas le pouvoir en vertu de sa filiation royale, mais il *possède* un pouvoir : le capitaliste « est *propriétaire* du capital. Son pouvoir, c'est le pouvoir *d'acheter* de son capital, auquel rien ne peut résister.[57]» Si « rien ne peut résister au capital », comme nous le dit Marx, alors même les capitalistes ne peuvent s'opposer « aux lois du mouvement du capital [qui] peuvent aussi bien les ruiner que les relever. »[58] Le capital et l'argent, en tant qu'abstractions sociales ayant une effectivité, ne sont liés à aucune personne en particulier, ni à un quelconque code d'honneur ou code moral. Ils sont des formes de pouvoir anonyme, spécificité de la domination au sein de la société bourgeoise

moderne : « C'est ainsi qu'à l'adage médiéval *nulle terre sans seigneur*, se substitue l'adage moderne *l'argent n'a pas de maître*, par quoi est exprimée la domination complète de la matière morte sur l'homme. »[59] Ainsi, le capitaliste se trouve-t-il lui aussi aliéné, puisque « de façon générale [c'est] la puissance *inhumaine* qui domine ».[60] Néanmoins, cette commune domination n'empêche pas Marx de distinguer les effets distincts pour les travailleurs et les capitalistes : « là où le travailleur et le capitaliste souffrent également, le travailleur souffre dans son existence, tandis que le capitaliste souffre dans le profit de son veau d'or mort. »[61]

Ces dernières considérations nous permettent de revenir sur l'identification marxienne de la *poiésis* et de la *praxis*. En explicitant le rapport de la propriété privée au travail aliéné, Marx soutient que l'objectivation est certes production instrumentale d'objets extérieurs à l'activité (*poiésis*), mais aussi transformation et reproduction des rapports sociaux (*praxis*) et donc détermination des *formes* sociales de l'ensemble de la production propre à une époque. C'est par le travail aliéné lui-même que sont déterminés les rapports aux produits, à l'activité productive et aux autres êtres humains. Nous voyons mieux en quoi le concept d'objectivation comme catégorie paradigmatique pour comprendre l'activité humaine trouve sa pertinence : l'objectivation, dans sa version que nous avons appelé phénoménologique, n'est pas seulement production ou transformation de la matière ; elle est aussi production et reproduction[62] des formes sociales de l'objectivité.[63]

Conclusion

L'aliénation doit donc s'entendre comme la détermination de la forme dominante de l'objectivation pratique, ce qui lui donne le pouvoir de l'objectivation phénoménologique, le pouvoir de déterminer la réalité objective comme une totalité sociale faite de marchandises, de travail et de travailleurs. Cette détermination provient du capital lui-même comme médiation sociale qui n'a d'autre finalité que de se reproduire, au mépris de la nature et des sociétés. Cette aliénation dépossède donc les êtres humains de leur capacité d'objectivation de soi et d'objectivation générique, ce qui empêche l'accomplissement expressif des individus et le développement d'une objectivité riche de sens.

Par extension, ce serait donc se méprendre que d'interpréter la finalité de la désaliénation comme une abolition de toute médiation sociale dans le rapport des êtres humains à l'objectivité. L'exigence politique d'abolition de la médiation sociale de la propriété privée, du capital et de l'argent ne signifie pas l'appel à l'abolition de toutes les formes de médiation. Il ne

s'agit pas de retourner dans un rapport humanité-nature déshistoricisé et désocialisé qui n'aurait d'autre finalité que l'augmentation de la « puissance d'agir » des individus vivants, comme le laisse entendre Franck Fischbach.[64] Bien au contraire, comme nous l'avons vu grâce à l'analyse de l'être générique, pour Marx, l'histoire transmet un héritage culturel, notamment un héritage esthétique, qui enrichit l'objectivité et favorise l'expression humaine. Les médiations sociales que l'objectivation générique actualise revêtent donc une valeur en soi en ce qu'elles humanisent le rapport à la nature, à l'objectivité en général, tandis que les médiations capitalistes tendent à réduire l'objectivité à des marchandises et à sa considération pauvrement pragmatique et instrumentale (qui définit pour Marx surtout le rapport instinctuel animal[65]). Les médiations du capitalisme court-circuitent donc les médiations essentielles au processus d'objectivation de l'être générique. Elles dépouillent le travailleur de sa capacité de donner sens à son activité, à son produit, et finalement à sa propre personne, en tant qu'être social qui accomplit son essence humaine par la reconnaissance dans le miroir de ce qu'il produit. Dépasser le capitalisme, pour le Marx des *Manuscrits de 1844*, ne signifie donc pas seulement abolir la propriété privée des moyens de production, ni seulement se rebrancher sur l'objectivité, comme le propose Fischbach, mais aussi remplacer les médiations sociales aliénantes qui président à l'objectivation par des médiations sociales qui permettent de nous réapproprier notre socialité et notre historicité.

Notes

1 Stéphane Haber, *Penser le néocapitalisme : vie, capital et aliénation* (Paris : Les prairies ordinaires, 2013).
2 Rahel Jaeggi, *Entfremdung : zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (Frankfurt am Main : Campus, 2005).
3 Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive* (Paris : La Découverte, 2012).
4 Franck Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation* (Paris : J. Vrin, 2009).
5 G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 193.
6 G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*(Paris : Aubier, 1991), 275.
7 Ibid., 330.
8 Ludwig Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839) », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839–1845)* éd. Louis Althusser, 120–121 (Paris : Presses universitaires de France, 1973).
9 Cette idée rappelle également la thèse kantienne réaliste qui veut que l'existence ne soit pas un prédicat (logique).

10 Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839) », 31–33.
11 Ibid., 46.
12 Il est vrai que la position de Feuerbach sur le statut de la conscience est fluctuante. Parfois, il considère la conscience comme étant distincte de la sensibilité, d'autres fois, il distingue la conscience humaine de la conscience animale, soulignant la dimension irrémédiablement sensible de la conscience. Nous ne pouvons rentrer ici dans les détails de cette tension. Remarquons au moins que l'objectivation feuerbachienne renvoie surtout à la dimension théorique et contemplative de la conscience humaine, plutôt qu'à son activité pratique.
13 Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, 132.
14 On peut également penser ici au schéma de la *Science de la Logique*, selon lequel c'est l'Idée absolue qui pose la nature. Voir Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* (Paris : J. Vrin, 2007), 173–176.
15 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 163.
16 Ibid., 167.
17 Ibid., 162.
18 Ibid., 166.
19 Ibid., 163. Ce reproche de Marx envers Hegel semble être difficilement justifiable, puisque Hegel accorde une place de choix au travail comme activité pratique dans la dialectique du maître et de l'esclave de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pour expliquer la position de Marx, peut-être faut-il concevoir que son reproche vise non pas directement Hegel (et la fine connaissance que nous en avons après bientôt deux siècles d'interprétation), mais plutôt le mouvement jeune hégélien et Bruno Bauer au premier chef, qui accordait une importance prépondérante à l'activité de la conscience (Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris : F. Maspero, 1977), 61–62).
20 Selon Isabelle Garo, cet « oubli » de l'histoire serait en réalité tout à fait conséquent avec le projet général de la philosophie de Feuerbach : « la conception feuerbachienne des relations interhumaines et de la communauté, qu'on lui a si souvent reprochée comme étant abstraite et anhistorique, est bien le résultat de cette théologie retournée en anthropologie, et qui n'a que faire de la vie sociale, des échanges économiques ou de la domination politique. L'absence de l'histoire n'est pas un oubli réparable mais une exigence fondamentale de l'anthropologie feuerbachienne, qui n'a nulle vocation à être une science humaine mais qui demeure une discipline interprétative » (Isabelle Garo, « La représentation chez Feuerbach : sensation, religion et philosophie, » *Archives de philosophie*, 64, 4 (2001): 679).
21 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 149.
22 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*.
23 Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl* (Paris : Gallimard, 2012), 158–162.
24 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 118.

25 Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Paris : Flammarion, 2004), 301, *VI, 4, 1140 a 11–18* et Aristote, *Métaphysique, Tome 1* (Paris : J. Vrin, 1991), 262, *Z, 7, 1032 b 14–24*.
26 Michael Quante, « Kommentar, » in Karl Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, 239 (Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 2009).
27 Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, 3e éd. (Paris : La Découverte, 2010), 40.
28 Quante, « Kommentar », 243.
29 Herbert Marcuse, *Philosophie et révolution* (Paris : Denoël, Gonthier, 1969), 65.
30 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 122–123.
31 Ibid., 122.
32 Ibid., 167.
33 Ibid., 151.
34 Selon cette lecture, la réalisation progressive de l'être objectif en tant qu'humanisation de la nature et de l'être humain serait similaire à l'aliénation de la *Bildung* théorisée par Hegel. Comme nous allons le voir, la critique marxienne de l'aliénation ne peut donc être interprétée comme l'affirmation de la liberté subjective et naturelle contre toute forme d'héritage culturel ou de contraintes sociales. L'aliénation, en son sens critique (non hégélien), ne décrit pas pour Marx le processus nécessaire de concrétisation du sujet par sa conformation à une culture, mais vise plus précisément à dénoncer *le caractère particulier* de cette « culture » ou de cette objectivité sociale à laquelle les sujets doivent se soumettre.
35 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 151.
36 Cette idée doit beaucoup à l'article suivant de Jean Vioulac, « Capitalisme et nihilisme, Marx et le problème du dépassement de la métaphysique », *Philosophie*, 102 (2009).
37 Karl Marx et Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)* (Berlin : Akademie Verlag, 1981), Band IV.2, 447-459 et 62–66. Aussi traduit en partie en français dans l'édition de la Pléiade des *Œuvres* de Marx (Karl Marx, *Œuvres, Économie, II*, éd. Maximilien Rubel (Paris : Gallimard, 1968), 33–34).
38 Les ajouts des termes allemands sont pour l'essentiel de notre initiative (à l'exception de *Gemeinwesen*). Il paraît fâcheux pour notre problématique que Maximilien Rubel traduise *vergegenständlichen* par *réaliser*, ce pourquoi nous avons effectué quelques modifications de la traduction. Plusieurs autres choix de traduction paraissent également douteux dans cet extrait (Marx, *Œuvres, Économie, II*, p. 33).
39 Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, 1997), 76.
40 Charles Taylor, *Hegel et la société moderne* (Paris ; Québec : Éditions du Cerf ; Presses de l'Université Laval, 1998), 142.
41 Voir Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme (Briefe über die aesthetische erziehung des menschen)* (Paris : Aubier, 1992).
42 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 118.

43 Marx le rappelle lui-même : « Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, et moins il en conserve en lui-même » (Ibid.).
44 Ibid.
45 Ibid.
46 Ibid., 133.
47 Ibid., 134.
48 Ibid., 118.
49 Ibid., 117.
50 Ibid., 125.
51 Ibid., 126.
52 Comme le défend Stéphane Haber dans *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession* (Paris : Presses universitaires de France, 2007), 70.
53 Marx parle ici d'« action réciproque » (Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 126.). Dans l'introduction à la partie sur le travail aliéné, il ne cesse d'ailleurs d'insister sur ce qui distingue sa démarche de celle des économistes, en leur reprochant de référer à des « circonstances extérieures » sans être en mesure de saisir le « développement nécessaire », « l'enchaînement essentiel » (Ibid., 117). En outre, le passage qui introduit l'analyse de la propriété privée évoque la démarche dialectique de l'expérience des divers moments de la conscience de *La Phénoménologie de l'Esprit :* « Voyons maintenant plus avant comme le concept [*Begriff*] du travail aliéné, ayant perdu son expression, doit s'exprimer et se présenter dans la réalité [*Wirklichkeit*] » (Ibid., 124).
54 Nous retrouvons ici la thèse hégélienne selon laquelle la conscience de soi ne se réalise que par le rapport social : « La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, 149).
55 Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, p. 125.
56 Ibid., 124.
57 Ibid., 90.
58 Ibid., 113.
59 Ibid.
60 Ibid., 185.
61 Ibid., 79.
62 « Le travail ne produit pas que des marchandises ; il se produit lui-même ainsi que le travailleur en tant que *marchandise* et cela sous le rapport même où il produit en général des marchandises » (Ibid., 117–118).
63 Comme le suggère Gyorgy Markus, Marx emprunte probablement sa conceptualisation au modèle hylémorphique d'Aristote (György Markus, « Praxis and poiesis : Beyond the dichotomy, » *Thesis Eleven*, 15, 1 (1986): 39).
64 Franck Fischbach, *La production des hommes : Marx avec Spinoza* (Paris : Presses universitaires de France, 2005), 18–19 ; Éric Martin, « L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine » (Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 2013), 200.

65 L'animal « produit unilatéralement, quand l'homme produit universellement ; il ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, quand l'homme produit même libre du besoin physique et ne commence à produire véritablement que dans la liberté à l'égard de celui-ci » (Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, 123).

References

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris : F. Maspero, 1977.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs. Paris : Flammarion, 2004.

—. *Métaphysique, Tome 1*, trad. Jules Tricot. Paris : J. Vrin, 1991.

Balibar, Etienne. *La Philosophie de Marx*, 3e éd. Paris : La Découverte, 2010.

Dardot, Pierre, et Christian Laval. *Marx, prénom : Karl*. Paris : Gallimard, 2012.

Feuerbach, Ludwig. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839) », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839–1845)*, trad. Louis Althusser, 11–56. Paris : Presses universitaires de France, 1973.

Fischbach, Franck. *La production des hommes : Marx avec Spinoza*. Paris : Presses universitaires de France, 2005.

—. *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris : J. Vrin, 2009.

Garo, Isabelle. « La représentation chez Feuerbach : sensation, religion et philosophie », *Archives de philosophie*, 64, no. 4 (2001) : 669–694.

Haber, Stéphane. *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession.* Paris : Presses universitaires de France, 2007.

—. *Penser le néocapitalisme : vie, capital et aliénation*. Paris : Les Prairies ordinaires, 2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris : Aubier, 1991.

—. *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervègan. Paris : Presses universitaires de France, 2013.

Jaeggi, Rahel. *Entfremdung : Zur Aktualität Eines Sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main : Campus, 2005.

Marcuse, Herbert. *Philosophie et révolution*, trad. Cornélius Heim. Paris : Denoël, Gonthier, 1969.

Markus, György. « Praxis and poiesis : Beyond the dichotomy », *Thesis Eleven*, 15, no. 1 (1986): 30–47.

Martin, Éric. « L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine », Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 2013.

Marx, Karl. *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach. Paris : J. Vrin, 2007.

—. *Œuvres, Économie, II*, trad. Maximilien Rubel. Paris : Gallimard, 1968.

Marx, Karl, et Friedrich Engels. *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (Mega)*. Berlin : Akademie Verlag, 1981.

Quante, Michael. « Kommentar », in Karl Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte,* 211–411. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009.

Ricoeur, Paul. *L'idéologie et l'utopie*, trad. Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris : Seuil, 1997.

Rosa, Hartmut. *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*, trad. Chaumont Thomas. Paris : La Découverte, 2012.

Schiller, Friedrich. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme (Briefe Über Die Aesthetische Erziehung Des Menschen)*, trad. Robert Leroux. Paris : Aubier, 1992.

Taylor, Charles. *Hegel et la société moderne*, trad. Pierre R. Desrosiers. Paris ; Québec : Éditions du Cerf ; Presses de l'Université Laval, 1998.

Vioulac, Jean. « Capitalisme et nihilisme, Marx et le problème du dépassement de la métaphysique », *Philosophie*, no. 102 (2009) : 18–44.

Part II:

The Logic (and Praxis) of Dialectic

LA DIALECTIQUE COMME SYNECDOQUE : DU RÔLE SECONDAIRE DE LA DIALECTIQUE DANS SON RAPPORT À LA MÉTHODE

JEANNE ALLARD

Dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital*, publiée en 1873, Marx différencie sa dialectique de la méthode dialectique hégélienne. La dialectique hégélienne, soutient Marx, décrit le mouvement de la pensée et l'impose à la réalité. À l'inverse, la méthode marxienne consiste à transposer le mouvement et la contradiction propres au réel dans l'esprit humain pour l'exposer. Cette comparaison entre ces deux conceptions de la dialectique suppose d'accorder une grande portée à la notion hégélienne de dialectique.[1] Ainsi, selon la lecture de Marx, la dialectique est le principe qui autorise la relation hiérarchique entre l'idée et la réalité. Cela suppose de comprendre la dialectique comme la méthode qui permet d'embrasser la totalité du système hégélien : la dialectique est, comme le signale Marx dans sa *Critique de la dialectique hégélienne* en 1844, le principe moteur de la philosophie de Hegel[2]. C'est dire que chaque concept, chaque analyse et chaque argument produit par le système hégélien serait donc issu de la dialectique et que, par synecdoque, on pourrait désigner la pensée hégélienne dans son ensemble par le terme de dialectique hégélienne.

Cette interprétation de la dialectique est partagée par de nombreux lecteurs de Hegel : elle apparaît chez Marx, mais aussi chez des interprètes comme Benedetto Croce et chez des détracteurs comme Bertrand Russell. Elle est, de même, défendue par des historiens de la philosophie comme André Stanguennec qui soutient que, loin d'être une forme de « schématisme pauvre et mort », la dialectique est la marche et le progrès qui constituent la méthode. Les interprétations qui relativisent la portée de la dialectique sont elles aussi nombreuses : on les trouve en des lieux divers, par exemple dans la reprise critique de Søren Kierkegaard, aussi bien que dans l'analyse du concept par Gérard Lebrun.[3] Cette différence entre les interprétations s'explique par l'ambiguïté propre au texte hégélien : par exemple, la dialectique paraît tantôt associée, tantôt

différenciée du mouvement du concept et de la méthode absolue. En outre, la genèse du concept de dialectique, comme l'ont montré les études de Gilbert Gérard et de Heinz Kimmerle,[4] laisse voir que, lors de l'élaboration du premier système au cours du séjour de Hegel à Iéna, la dialectique avait une fonction critique : elle servait à montrer que les philosophies de Fichte et de Kant ne pouvaient décrire convenablement l'absolu. Ce n'est d'ailleurs qu'en 1805 que la dialectique est intégrée aux concepts hégéliens en tant que négativité.[5] Au fondement de cette ambiguïté, on constate l'existence d'une polysémie du concept de dialectique, qui est exemplifiée par une distinction terminologique lancée par Hegel au §81 de l'*Encyclopédie*, où il distingue le sens de l'adjectif « dialectique » du sens de sa forme substantive. L'adjectif « dialectique » caractériserait ainsi le résultat, négatif, que procure à la pensée d'entendement l'exercice du scepticisme, quand la dialectique selon sa nature substantive renverrait à la production d'un mouvement à partir des contradictions constatées. Cette polysémie fut souvent notée en études hégéliennes : si on se contente des études en langue française, on trouve à ce sujet plusieurs textes, dont ceux d'André Stanguennec, André Doz et Henri Olivier.[6] L'étude que je vous présente aujourd'hui compte thématiser la relation entre cette polysémie de la dialectique et la structure du système hégélien. Elle vise à montrer que la dialectique, en son sens substantif, peut difficilement être associée à la méthode absolue et, en conséquence, qu'on ne peut pas dire que dialectique et logique soient des concepts identiques chez Hegel.

Les définitions de la dialectique et leur rôle

Si on commence par définir la dialectique, on la décrira comme la combinaison de la contradiction soluble et du mouvement. En considérant la dialectique et en écartant le dialectique, malgré ce qu'il peut sembler, on n'a pas entièrement affaire à un concept univoque : une certaine non-univocité persiste au sein de *la* dialectique.[7] Comme il est impossible ici de faire l'inventaire de tous les emplois par Hegel du substantif *Dialektik*, nous nous arrêterons à la définition du §81 : c'est du *mécanisme de production qui constitue un moment de la pensée* dont il sera question. Cette définition différencie la dialectique à la fois de la pensée d'entendement et de la pensée spéculative, ainsi que du dialectique, qui est, lui, le résultat produit par elle, la dialectique, en tant que source productive. Cette définition sera à la fois nuancée et augmentée par l'analyse de trois textes où Hegel traite de la dialectique dans sa relation avec la pensée systématique de l'idéalisme absolu.

Le premier de ces textes se trouve dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*[8]. Alors qu'il présente la méthode propre à sa phénoménologie et qu'il cherche à établir son caractère scientifique parallèlement à celui propre aux autres philosophies et aux autres sciences de son époque, Hegel fait appel à la notion de dialectique. Même si celle-ci diffère en quelques points de la dialectique propre au système de la maturité, les similitudes entre les concepts témoignent d'une fonction commune et déterminée. Dans ce texte, la dialectique caractérise les propositions, c'est-à-dire le discours de la pensée.[9] Elle apparaît dans une section de texte qui lie le style ardu des textes philosophiques à leur contenu et c'est l'énonciation d'une proposition et de sa contradictoire qui caractérise la pensée spéculative, mais qui échappe à la pensée d'entendement. Ainsi, seule la dialectique peut rendre compte de la coexistence des contradictions dans le discours de la pensée. Ce faisant, il lui faut cependant éviter d'adopter une position externe par rapport à ces propositions contradictoires, ce qui la rapprocherait des sciences mathématiques, qui procèdent par hypothèse et par démonstration. Il faut noter que, dans ce passage, la dialectique n'est pas identifiée au mouvement du concept : elle est le meilleur *moyen* pour exprimer ce mouvement parce qu'elle peut décrire celui-ci de l'intérieur et parce qu'elle rend compte à la fois des contradictions et du mouvement qui les résout. Toutefois, cela ne l'identifie pas au mouvement du concept lui-même : la dialectique n'est, pour l'instant, qu'une voie d'accès.

Le second texte se trouve dans le chapitre final de la *Science de la logique*, où Hegel traite du fonctionnement de l'idée absolue au sein de l'idée. La dialectique y est donnée comme élément de la méthode propre à l'idéalisme absolu, mais, encore ici, elle n'est pas identifiée à cette méthode. En effet, le qualificatif de dialectique est attribué à la combinaison des rapports analytique et synthétique dans un même jugement : est dialectique le jugement qui permet à la fois de connaître un concept de l'intérieur, en soi, et de le connaître selon l'autre qu'il contient, pour soi.[10] La méthode absolue, elle, est décrite par le mouvement du concept et compte plusieurs moments. La dialectique n'est qu'un seul de ces moments.[11] Ce statut conféré à la dialectique mène Hegel à affirmer qu'elle est indispensable à la raison : cela ne veut pas dire pour autant qu'elle constitue la pensée philosophique *dans son ensemble*. De surcroît, il est essentiel de ne pas lui attribuer un rôle négatif, comme le fait le préjugé courant découlant d'une considération abstraite du monde, mais de voir son rôle positif, qui est révélé *par* le mouvement du concept. Ce mouvement agit sur la dialectique pour lui permettre d'avoir un contenu positif. On peut donc voir que non seulement la dialectique n'est pas identique au mouvement du concept, mais également qu'elle ne constitue

qu'une partie de la méthode absolue. Aussi, s'il est vrai que chaque catégorie illustre la dialectique, le mouvement du concept en chacune d'entre elles excède cette dialectique.

Dans le troisième texte, le §81 de l'*Encyclopédie*, inclus dans le *Concept préliminaire*, qui porte sur la pensée philosophique et les étapes nécessaires pour qu'elle conçoive l'idée absolue et sa genèse, la dialectique est présentée comme n'étant ni plus ni moins qu'un moment du syllogisme. Pour ce faire, elle est définie dans son rapport à la pensée.[12] Elle est distinguée à la fois de l'entendement, qui considère les choses et les concepts selon la fixité des oppositions qui les structurent, et de la spéculation, qui constitue la positivité qui succède au moment dialectique. La dialectique, ici, ne peut être décrite simplement comme mouvement ;[13] elle est plutôt un type de pensée dont l'essence est de considérer son propre mouvement.[14] Ainsi, la définition de la dialectique se précise encore davantage : non seulement elle se distingue du mouvement du concept et n'est qu'une partie de la méthode absolue, mais, de plus, en tant que moment de la pensée philosophique, elle a une portée limitée. Il faut toutefois ajouter que la portée limitée de la dialectique ne correspond pas, comme l'entend André Stanguennec, à une confusion entre la dialectique et le dialectique.[15] C'est plutôt en tenant compte du rôle de moment de la dialectique qu'on peut la comprendre en tant que telle.

Eu égard à cette caractérisation de la dialectique, je crois qu'il faut réitérer qu'il est *strictement* faux d'affirmer que la dialectique est un simple moyen extérieur ; il est cependant tout aussi faux d'affirmer qu'elle est la méthode absolue, et que son mouvement est identique à celui du concept. L'association de la logique à la dialectique repose sur l'identité entre la dialectique et la méthode absolue. Cette identité s'appuie sur le fait qu'en quelques endroits, c'est-à-dire dans l'addition au §81 dans l'*Encyclopédie* et dans une section des *Principes de la philosophie du droit* (ainsi que, dans une moindre mesure, dans un passage de la *Science de la logique*), la dialectique est appelée le principe ou le moteur du concept.[16] Cela peut mener à croire que Hegel identifie l'usage de la pensée dialectique au mouvement du concept dans la pensée et dans les choses et que, comme le concept est la manifestation logique de la totalité et de l'universalité, la dialectique est la totalité de la logique. Je crois que, en cela, Hegel voulait plutôt dire, d'une part, que la dialectique, par opposition à l'entendement, est l'apparition du concept dans la pensée et, d'autre part, que, si chaque catégorie de la logique contient une part de dialectique, cela ne signifie pas qu'il n'y ait que de la dialectique à l'œuvre dans les catégories.

Distinction entre dialectique et méthode absolue

Il y a trois raisons qui permettent de soutenir que la dialectique n'est ni le mouvement du concept ni la méthode absolue. D'abord – première raison –, le fait que la dialectique se trouve en chaque chose conçue ne fait pas d'elle la totalité du concept, puisque d'autres éléments déterminent les moments et leur progression. Pour déterminer si la dialectique est la totalité du concept, on peut tenter d'évaluer si certaines choses ou certains concepts ne sont pas dialectiques ; cela passe par deux étapes. D'abord, chaque chose contient une part de dialectique lorsqu'elle est conçue, et chaque chose est conçue. En effet, la dialectique est la coexistence en toute chose de propriétés contradictoires solubles selon un certain rapport, ce rapport étant celui qui se transforme en passage, où le négatif devient positif. Ainsi, au sujet des choses, on peut dire que toutes sont dialectiques : le mouvement du concept révèle la dialectique en elles. Une addition au même §81 rappelle d'ailleurs qu'il n'y a aucune chose naturelle ou spirituelle qui ne contienne une part de dialectique.[17] Toutefois, il faut ensuite considérer la part de dialectique propre à la logique, celle-ci étant la part abstraite de l'esprit. Par exemple, dans sa version de 1812, le texte de la Doctrine de l'être dans la *Logique* présente la notion d'être-déterminé (*Dasein*) en y faisant figurer la notion de changement, qu'il oppose au devenir pour exposer la structure de ce dernier. Cette opposition laisse voir que la suite de moments qui composent la notion de devenir n'est pas structurée uniquement selon l'opposition à résoudre, c'est-à-dire selon l'enjeu propre de la dialectique, mais aussi selon certains caractères (l'immédiateté, l'unité, l'intériorité) qui agissent sur la pensée comme des critères ou des impasses où elle ne peut rester fixement contenue.[18] Ces notions caractérisent donc la suite de moments qui constitue l'être-déterminé *en renfort* de la dialectique : cette dernière expose certes les propriétés contradictoires inhérentes au devenir, mais ne rend pas compte des autres notions qui sont à l'œuvre dans la détermination du devenir comme devenir.

Ensuite – deuxième raison –, si on fait de la dialectique le principe du concept, cela n'augmente pas sa portée, mais la limite. Cet argument prend pied dans la longue *Zusatz* du §81 dans l'*Encyclopédie* ; Hegel y avance que la dialectique est le principe moteur et l'âme qui guide la progression de la connaissance scientifique.[19] Même si cela semble confirmer l'interprétation selon laquelle la dialectique est le cœur de la logique, c'est précisément en ce sens, peut-on suggérer, que la dialectique est limitée : alors même que Hegel affirme qu'elle est présente en chaque chose et qu'elle est ce qui meut la pensée, il la limite en deux sens. Premièrement,

la dialectique guide la progression, alors que la philosophie spéculative possède également un mouvement régressif, dont la dialectique ne rend pas compte, puisque seule la nature positive de la spéculation transforme la médiation en immédiateté.[20] Deuxièmement, le passage que la dialectique crée en résolvant les contradictions n'est encore *que le* principe du mouvement : il demeure négatif, en cela que la spéculation est nécessaire pour clore la pensée philosophique et en faire un tout.[21] Il faut rappeler que, dans le « Point de départ de la science », au début de la *Science de la logique*, la notion de principe est critiquée par Hegel, qui y voit une présupposition vide et erronée. Il paraît donc important de mettre l'accent sur cette critique afin de souligner que, même si la dialectique est le moteur et l'âme de la pensée philosophique, elle n'est aussi *que cela* – car, pour Hegel, la spéculation est le type de pensée qui complète la logique et lui permet d'être à la fois unifiée et différenciée en soi. Car si le rapport entre le principe et ce dont il est le principe est fondamental, il demeure partiel si on le compare au rapport entre la totalité et ce qui permet de la voir comme telle.

Enfin – troisième raison –, la dialectique seule ne peut ordonner les dimensions du fini et de l'infini, ce qui fait partie de la tâche du concept. Ce dernier argument est ébauché dans la *Phénoménologie de l'esprit.*[22] Au troisième chapitre, Hegel présente un syllogisme liant l'intérieur des choses et l'entendement au moyen du phénomène, dont il se sert pour interpréter le lien entre la force (entendue comme produit phénoménal du changement et du mouvement), les lois et l'infinité productrice de divisions. Au terme des solutions que fournit ce syllogisme pour expliquer les forces, les lois et la production des différences, l'entendement, la perception et la certitude sensible sont dépassés, puisque la conscience est à même de se prendre pour son propre objet explicitement. Le mouvement, l'essence de la dialectique, apparaît toutefois comme une source d'inquiétude et d'appréhension, puisqu'il peut multiplier les différences et les contradictions à l'infini. Or, le procédé dialectique n'échappe pas au risque d'une telle infinité, puisqu'il n'est que la contradiction et le mouvement qui la résout et qu'il ne peut, de lui-même, s'empêcher de tomber dans une infinité pareille. Cependant, si la dialectique est un instrument de la spéculation, si sa position au sein de la pensée philosophique est secondaire plutôt qu'exclusive, alors elle ne risque pas d'être nocive pour cette pensée philosophique. Elle sera encadrée par un autre élément structurel, que ce soit la spéculation ou la recherche d'unité.

L'importance de la dialectique

En conclusion, dire de la dialectique qu'elle a un rôle secondaire n'en diminue par l'importance : au contraire, elle est nécessaire à la pensée philosophique même si la structure de cette pensée la dépasse. L'avantage de distinguer une interprétation primaire d'une interprétation secondaire du rôle de la dialectique au sein de la logique hégélienne est d'exposer le principe d'organisation propre à cette logique. Aussi, si la dialectique occupe une fonction centrale, cette organisation repose sur la tension entre les membres des oppositions, quelles qu'elles soient et quelles formes puissent-elles prendre ; si la dialectique occupe une fonction secondaire, au contraire, la tension entre les membres des oppositions est absorbée dans sa résolution et disparaît, alors qu'une tension plus importante persiste entre, par exemple, la pensée spéculative et la pensée d'entendement, entre le mouvant et le fixe, entre l'esprit objectif et ce qui n'est pas encore lui. Il faut remarquer en tout dernier lieu que les termes « primaire » et « secondaire » ne sont peut-être pas les meilleurs. Peut-être faudrait-il plutôt parler d'une dialectique *absolue* opposée à une dialectique *relative*, ou bien d'une dialectique exclusive opposée à une dialectique partielle.

Cette analyse ne compte donc pas minimiser la dialectique, selon l'expression d'Henri Olivier, mais plutôt la concevoir dans les limites qui sont les siennes au lieu de l'assimiler, par synecdoque, à la totalité de la pensée philosophique. Cette synecdoque – qui n'assimilerait pas la partie au tout, mais le moment à la durée entière ou le « principe » au système – a pour singulier avantage d'imager et de synthétiser l'importance que tient la contradiction dans la logique hégélienne. Exposer cette figure ne signifie pas, bien entendu, nier le rôle crucial de la contradiction. Le but de cette exposition est davantage de présenter la logique hégélienne comme ce que je crois qu'elle est, c'est-à-dire le résultat de nombreuses structures et règles, chacune d'entre elles pouvant servir de point focal à l'ensemble de la logique : on peut suggérer la possibilité de lire la logique à partir de la différence entre jugement (*Urteil*) et proposition, loi ou principe (*Satz*), à partir de la recherche d'unité qui la gouverne, à partir de l'immédiateté ou à partir de la possibilité d'un retour sur soi circulaire et de sa signification…

Reste encore à faire l'archéologie de cette synecdoque, dont l'interprétation hégélienne la plus contemporaine porte encore la trace : la contribution de Michael Forster au *Cambridge Companion to Hegel* porte le titre « Hegel's Dialectical Method » et le texte porte exclusivement sur la contradiction et les arguments hégéliens en faveur de son rôle

structurant pour la pensée. Or, si Hegel identifie bien la pratique de la dialectique à celle de la philosophie dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*,[23] la méthode ne se limite pas à une connaissance de la contradiction et de ses effets. En assimilant la logique de Hegel à sa dialectique, on en isole certes le cœur et l'âme, mais ceux-ci n'ont nul corps à animer. Quant à l'origine de cette interprétation, serait-ce le travail de Karl Marx qui y est encore actif en sourdine, sur un plan épistémologique – où on ne l'attend pas ?

Notes

1 « Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme » (Karl Marx, « Postface à la deuxième édition du *Capital* (1873), » in *Philosophie* éd. Maximilien Rubel, 510 (Paris : Gallimard, 1994).

2 Ibid., 200–222. Le renversement auquel renvoie Marx est celui qui, comme source du mouvement dialectique, remplace l'idée hégélienne par la condition économique des individus et des groupes. Il donne lieu à la critique des manuscrits de 1844 où l'aliénation est perçue comme le processus par lequel l'homme ne possède pas sa propre nature, ce qui en fait un « être immatériel », c'est-à-dire « un monstre ». Ibid., 209.

3 Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux* Miettes philosophiques (Paris : Gallimard, 2002), 475–485 et *Étapes sur le chemin de la vie* (Paris : Gallimard, 1997), 360–364. Voir aussi les *Journaux et cahiers de notes*, vol. 1 : Journaux AA-DD, s.l. (Paris : Éditions Fayard/Éditions de l'Orante, 2007), 135); Gérard Lebrun, *La patience du concept* (Paris : Gallimard, 1972), 327–333.

4 Voir Gilbert Gérard, *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna, 1801-1805* (Bruxelles : Presses universitaires St-Louis, 1982) ; Heinz Kimmerle, « Zur Chronologie für Hegels Jenaer Schriften », *Hegel-Studien*, 4 (1967) : 125–176 ; Heinz Kimmerle, « Zur Entwicklung der Hegelschen Denkens in Jena », *Hegel-Studien Beiheft*, 4 (1969) : 33–48 ; voir aussi Manfred Baum, *Die Enstehung der Hegelschen Dialektik* (Bonn : Bouvier, 1986), où la dialectique est identifiée à la méthode de l'ensemble de la philosophie.

5 Dans *Critique et dialectique*, Gilbert Gérard distingue deux formes du concept de dialectique : une propre à la genèse de cette pensée, où la dialectique est le moyen par lequel on peut entrer en philosophie (la dialectique y est la « position charnière entre l'ordre de la réflexion et du fini qu'elle anéantissait et celui de la spéculation et de l'absolu auquel elle permettait, de par cet anéantissement, de s'établir et de se constituer pleinement » (Gérard, *Critique et dialectique*, 334), et une propre à la version tardive de cette pensée, telle

qu'elle est exposée au §81 de l'*Encyclopédie* (la dialectique est alors le moment d'un procédé plus vaste, qui constitue en « l'autosupression » des « déterminations finies, et leur passage dans leurs opposés », G. W. F. Hegel, *Le Concept préliminaire de l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (Paris : Vrin, 1994), 193, §81). La transition d'une forme à l'autre s'effectue au moyen de ce que Gérard nomme le passage d'un point de vue critique à un point de vue dialectique, la dialectique d'Iéna n'étant qu'une méthode critique des autres philosophies. Ici, le concept de dialectique auquel nous nous arrêterons est davantage celui qui est décrit dans l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire le moment négatif de la pensée philosophique selon Hegel.

6 S'est manifesté durant le dernier tiers du XXe siècle parmi les hégéliens français un mouvement de recul par rapport à l'usage « et l'abus » du terme de dialectique. Leurs reproches se concentrent principalement sur deux choses : 1) la confusion entre dialectique hégélienne et dialectique marxienne, chez les érudits comme chez les spécialistes, 2) les répercussions sur les études hégéliennes de la transformation du terme « dialectique » en expression à la mode qui en permet l'application à tout. Ces deux problèmes empêchent l'examen critique de la notion proprement hégélienne et de son avenir. On fait cet exercice critique chez André Doz (« Usage et abus du mot "dialectique", » in *Logique et dialectique* coécrit avec Dominique Dubarle, 201–237 (Paris : Librarie Larousse, 1972), Henri Olivier (« Philosophie de la nature et sciences positives selon Hegel », in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, sous la dir. de M. Vadée, 15–26 et surtout 19–22 (Paris ; Université de Poitiers : Éditions du CNRS ; Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx, 1980).) et Jacques Guillaumaud (« Sauver la dialectique ? », in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, sous la dir. de M. Vadée, 85–99 (Paris ; Université de Poitiers : Éditions du CNRS ; Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx, 1980).). Guillaume Guindey a manifesté le même sentiment sous une forme plus vive (*Le drame de la pensée dialectique : Hegel, Marx, Sartre* (Paris : Vrin, 1974), 13–61). De cet horizon se détachent les travaux d'André Stanguennec (« Le dialectique, la dialectique, les dialectiques », in *Lectures de Hegel*, sous la dir. d'Olivier Tinland, 87–112 (Paris : Le livre de poche, 2005).) et de Gérard Lebrun (*La patience du concept*, 283–308 et 325–373) qui, en constatant la polysémie du concept de dialectique, se questionnent sur la réelle portée du concept et sur son rôle au sein de la logique. En langue anglaise, les influentes *Studies in the Hegelian Dialectic* (Cambridge : Cambridge University Press, 2012) de John M. E. McTaggart offrent l'exemple d'une interprétation de la logique fondée entièrement sur la dialectique, mais une certaine polysémie de la dialectique (et de la contradiction) a été récemment constatée par Karin de Boer (« Hegel's account of contradiction in the logic reconsidered », *Journal of the History of Philosophy*, 48, 3 (2010) : 345–373) et Howard P. Kainz (*Paradox, Dialectic and System : A Contemporary Reconstruction of the Hegelian System* (University Park : Penn State University Press, 2008).). Certains critiques du système hégélien ont eux aussi choisi pour objet la dialectique, comme en témoignent les textes de Karl Popper (« What is Dialectic ? », *Mind*, 49, 196

(1940) : 403–426, surtout 413–421) et de Bertrand Russell (dans le chapitre « Hegel » de *History of Western Philosophy* (London/New York : Routledge Classics, 1996), 661–674). Si Marx isole l'importance de la dialectique au sein de la logique, l'École de Francfort en critique la portée (au sujet de la relation entre la pensée adornienne et la distinction hégélienne entre dialectique et spéculation, voir Josh Robinson, « Dialektik und Spekulation. Über die Grenzen der spekulativen Vernunft », in *Probleme der Dialektik Heute*, sous la dir. de Stefan Müller, 229–246 (Wiesbaden : VS Verlag für Socialwissenschaft, 2009) ; Simon Jarvis, « What is speculative thinking ? », *Revue internationale de philosophie*, 227 (2004) : 69–83 ; et Gillian Rose, « From speculative to dialectical thinking – Hegel and Adorno, » in *Judaism and Modernity*, 53–63 (Oxford : Blackwell, 1993).). Mais le tout premier critique de Hegel, Adolf Trendelenburg, ne mentionne pas la dialectique en tant que telle dans les reproches qu'il adresse à la philosophie hégélienne, la contradiction n'étant que l'un d'entre eux (l'étude de Josef Schmidt distingue en tout sept critiques de Hegel par Trendelenburg, soit trois critiques thématiques portant sur le commencement abstrait, la négation et l'identité, et quatre critiques méthodologiques portant sur l'interdépendance de l'analyse et de la synthèse chez Hegel, la présupposition du mouvement, la contradiction entre progrès dialectique et progrès génétique et le lien entre théologie et épistémologie ; voir Josef Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik und inhre Kritik durch Adolf Trendelenburg* (Munich : Johannes Berchmans Verlag, 1977)). L'origine de l'association étroite entre logique et dialectique exigerait toutefois un travail indépendant et une lecture attentive des leçons de Hegel et des premiers comptes rendus et documents biographiques.

7 La non-univocité du concept de dialectique doit être distinguée de sa polysémie explicite. En effet, d'une part, il arrive à Hegel lui-même d'être imprécis en caractérisant sa méthode philosophique. Par exemple, la dialectique, soutient Hegel, est essentiellement négative, tout en permettant la positivité que concrétise la spéculation (voir Hegel, *Concept préliminaire*, §81). Dans le chapitre sur l'idée absolue, cela le mène à affirmer que la dialectique a une composante négative *et* une composante positive (G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, t. III (Paris : Aubier, 1971), 559–561). La polysémie du concept de dialectique, d'autre part, est plus pointue : elle a trait à la différence que Hegel souligne entre *la dialectique*, négative et productive, et *le dialectique*, instance qui se borne à constater les impasses, dont le scepticisme est l'exemple.

8 « En fait, la pensée spéculative a également un droit qui est le sien et qui est valable, mais qui n'est pas pris en compte dans le mode de la proposition spéculative. L'abolition de la forme de la proposition ne doit pas seulement se produire sur un mode immédiat, par le seul fait du contenu de la proposition. Il faut que ce mouvement contraire soit énoncé ; il faut qu'il ne soit pas seulement ce blocage interne, mais que ce retour du concept en soi soit exposé. Ce mouvement, qui constitue ce qui autrefois était censé être le travail de la preuve, est le mouvement dialectique de la proposition elle-même. Ce mouvement seul est le spéculatif effectif, et seule son expression est exposition

spéculative. En tant que proposition, le spéculatif n'est que le blocage interne et le retour non existant de l'essence en soi. C'est pourquoi nous nous voyons souvent renvoyés par des expositions philosophiques à cette intuition intérieure, et dispensés par là de la présentation du mouvement dialectique de la proposition que nous demandions – c'est la proposition qui doit exprimer ce qu'est le vrai, mais essentiellement le vrai est sujet ; et étant sujet, il n'est que le mouvement dialectique, cette marche qui s'autoengendre, s'emmène plus loin et revient en soi. D'ordinaire, dans la connaissance, c'est la preuve qui constitue ce côté de l'intériorité exprimée. Mais depuis que la dialectique a été séparée de la preuve, c'est en fait le concept de démonstration philosophique qui s'est perdu.
On peut rappeler à ce propos que le mouvement dialectique a, lui aussi, des propositions comme parties ou comme éléments ; c'est pourquoi la difficulté que nous avons indiquée semble continuellement revenir et être une difficulté de la chose même – on a là quelque chose de semblable à ce qui se passe dans la démonstration ordinaire, où les raisons et justifications auxquelles elle a recours ont elles-mêmes besoin à leur tour d'être justifiées, et ainsi de suite à l'infini. Toutefois, cette forme d'argumentation par établissement justifié et soumission à conditions ressortit à ce type de démonstration – dont le mouvement dialectique se distingue – et, partant, relève de la connaissance externe. Ce mouvement, quant à lui, a pour élément le pur concept, ce qui fait qu'il a un contenu qui en lui-même, concept, est de part en part sujet. On ne trouve donc pas de contenu qui se comporterait comme un sujet principiel auquel sa signification échoirait comme un prédicat ; la proposition est immédiatement une simple forme vide. […] De ce côté-là aussi, donc, l'obstacle inhérent à l'habitude prise d'appréhender le prédicat spéculatif en fonction de la forme de la proposition, et non pas comme concept et essence, pourra être aggravé par la faute de l'exposé philosophique lui-même, mais aussi amoindri. L'exposition, tout en demeurant fidèle à l'intelligence de la nature du spéculatif, doit préserver la forme dialectique et n'y rien introduire sinon dans la mesure où il s'agit d'une chose conçue qui est le concept » (G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Paris : Aubier, 1991), 70–72).

9 « En fait, la pensée spéculative a également un droit qui est le sien et qui est valable, mais qui n'est pas pris en compte dans le mode de la *proposition spéculative* (*spekulativen Satzes*). L'abolition de la forme de la *proposition* (*Satzes*) ne doit pas seulement se produire sur un mode immédiat, par le seul fait du *contenu de la proposition* (*blossen Inhalt des Satzes*). Il faut que ce mouvement contraire soit énoncé ; il faut qu'il ne soit pas seulement ce blocage interne, mais que ce retour du concept en soi soit exposé. Ce mouvement, qui constitue ce qui autrefois était censé être le travail de la preuve, est le mouvement dialectique de *la proposition elle-même* (*dialektische Bewegung des Satzes selbst*). Ce mouvement seul est le spéculatif effectif, et seule son expression est exposition spéculative. *En tant que proposition* (*als Satz*), le spéculatif n'est que le blocage interne et le retour non existant de l'essence en soi » (Ibid., 70, je souligne). Dans ce passage, Hegel applique à la différence entre spéculation et entendement ce qu'il a nommé l'« expression

formelle » du mouvement spéculatif visible dans le concept. Il avait exposé avant à quoi tient cette expression formelle. « Ceci revient à dire, pour exprimer les choses de manière formelle, que la nature du jugement, ou tout simplement de la proposition, qui inclut en soi la différence du sujet et du prédicat, est détruite par la proposition spéculative, et que la proposition d'identité que devient la première contient le contrecoup qui réagit à ce premier rapport. Ce conflit entre la forme d'une proposition en général et l'unité du concept qui détruit cette forme est semblable à celui qui se produit dans le rythme entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte de l'intervalle suspendu en leur milieu et de leur réunion. De la même façon, dans la proposition philosophique, l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence, qui est exprimée par la forme de la proposition, et leur unité doit surgir, au contraire, comme une harmonie. La forme de la proposition, c'est l'apparition du sens déterminé, ou l'accent, qui différencie le substrat dont elle est remplie ; mais le fait que le prédicat exprime la substance, et que le sujet lui-même tombe dans l'universel, constitue l'unité dans laquelle cet accent s'évanouit jusqu'à n'être plus entendu » (Ibid., 68–69). Le rapport entre la pensée spéculative et le discours est trouble : en effet, la proposition, conçue sous sa forme la plus simple (c'est-à-dire composée d'un sujet et d'un prédicat), est inapte à exprimer correctement la pensée spéculative. Cet échec est la raison de l'apparente inaccessibilité des textes philosophiques, et la pensée spéculative trouve sa meilleure expression dans le jugement (*Urteil*), dont le rapport au concept contient une dimension effective. Pourtant, sur le plan de la logique formelle, il est nécessaire de confronter le mouvement du concept à la proposition. Il ressort de cette confrontation *qu'une seule* proposition ne peut exprimer la pensée spéculative, mais que deux propositions, opposées, le font, même s'il leur manque l'unité. C'est donc davantage la contradiction qui permet à la dialectique de formaliser le mouvement du concept. Enfin, la raison pour laquelle dialectique et spéculation ne peuvent faire abstraction du discours de la pensée, c'est avant tout parce que cette formalisation leur est essentielle : la pensée, et en particulier la pensée spéculative, doit être exprimée. Il faut également noter, par ailleurs, que jugement (*Urteil*) et proposition (*Satz*) sont assimilés dans ces passages, alors qu'ils seront vivement distingués dans la *Logique*. Dans le chapitre sur l'idée absolue, par exemple, il existe un type de jugement qu'on peut appeler dialectique.

10 « Ce moment à la fois synthétique et analytique du jugement, en vertu duquel le général initial se définit lui-même comme étant l'autre de lui-même, peut être appelé dialectique » (Hegel, *Science de la logique,* t. III, 557). « Le principal préjugé qui règne en cette matière est que la dialectique ne peut aboutir qu'à des résultats négatifs » (Ibid., 559).

11 Dans la mesure où la pensée doit être conçue comme un syllogisme, le moment dialectique n'est que le deuxième moment de celui-ci : en tant que tel, premièrement, il se limite à la médiation et ne contient pas le troisième moment où immédiateté et médiation sont interchangeables et, deuxièmement, s'il « permet l'unité », *il ne l'incarne pa*s, puisqu'elle passe par le retour sur

soi qui fixe l'identité entre commencement et fin – et la dialectique, qui demeure un rapport, ne peut incarner ce mouvement dans sa totalité. Ibid., 561–565.

12 La logique étant la science dont l'objet est la pensée abstraite et la dialectique étant ce qui gouverne le deuxième moment de cette science, on peut décrire la dialectique comme un type de pensée.

13 On ne peut assimiler dialectique et mouvement du concept exactement comme on ne peut assimiler dialectique et négativité. Car si la dialectique et le mouvement du concept, par exemple, sont liés, on ne peut en conclure qu'ils sont identiques, d'autant plus que ce lien n'est pas thématisé par Hegel et que sa fonction exacte n'est pas précisée. Cela se manifeste dans des passages comme celui-ci : « Là où la considération du concept s'en tient aux conditions et rapports extérieurs, les isole et s'y tient comme à des présuppositions fixes, c'est plutôt *le concept qui s'en empare, les met en mouvement, comme s'il était leur âme, et fait ressortir leur dialectique* » (Ibid., 560–561, traduction modifiée ; nous soulignons). Ainsi, tout ce qu'on sait au sujet de ce lien, c'est qu'il existe, et tout ce qu'on peut en déduire, c'est que dialectique et mouvement du concept ne sont ni identiques ni indifférents.

14 « En sa déterminité propre, la dialectique est bien plutôt la nature propre, véritable, des déterminations d'entendement, des choses et du fini en général. La réflexion est tout d'abord le dépassement de la déterminité isolée et une mise en relation de cette dernière, par laquelle celle-ci est posée dans un rapport, tout en étant par ailleurs maintenue dans sa valeur isolée. La dialectique, par contre, est ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. Tout ce qui est fini a pour être de se supprimer soi-même. Le dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression scientifique, et il est le principe par lequel seul une connexion et nécessité immanente vient dans le contenu de la science, de même qu'en lui en général réside l'élévation vraie, non extérieure, au-dessus du fini » (Hegel, *Concept préliminaire*, 195, §81).

15 D'une part, au sein même du §81, Hegel emploie l'adjectif *dialectique* pour renvoyer à *la dialectique* et, même si cela ne se produit qu'une seule fois, cela contribue à faire croire que la différence que Hegel veut établir entre la dialectique comme discipline et type de pensée et le dialectique comme simple négation repose essentiellement sur son usage : si celui-ci est déterminé par l'entendement, le résultat positif de la dialectique disparaîtra. D'autre part, que cette différence repose sur la détermination de l'usage est confirmé par le fait que la dialectique et la spéculation sont tous deux contenus dans la logique spéculative. Cette dernière est opposée à la logique d'entendement et la contient. Le but de la tripartition de la logique en moments est donc surtout une bipartition entre le véritable (dialectique et spéculation) et le fini (l'entendement).

16 « It is of the highest importance to interpret the dialectical properly, and to recognize it. It is in general *the principle of all motion, of all life and of all activation in the actual world*. Equally, the dialectical is also the soul of all

genuinely scientific cognition » (G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic* (Indianapolis : Hackett, 1991), 128–129, §81 *Zus.*). « *Le principe moteur du concept, en tant qu'il ne dissout pas seulement les particularisations de l'universel, mais les produit aussi, je le nomme dialectique* [Cette dialectique] est au contraire l'âme propre du contenu, âme qui fait éclore de manière organique ses branches et ses fruits » (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris : Presses universitaires de France, 2003), 140, §31). « La négativité ici considérée constitue ce qu'on peut appeler le tournant dans le mouvement du concept. Elle est le simple point du rapport négatif à soi-même, la source interne de toute activité, de tout mouvement spontané, vivant et spirituel, *l'âme dialectique*, qui tire toute sa vérité de ce point grâce auquel elle est la seule vérité. Car c'est uniquement sur cette subjectivité que repose la disparition de l'opposition entre le concept et la réalité et que repose aussi l'unité qui est la vérité » (Hegel, *Science de la logique*, t. III, 563).

17 « Everything around us can be regarded as an example of dialectic » (Hegel, *The Encyclopeadia Logic*, 130, §81 *Zus.*).

18 G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Premier tome – La logique objective – Premier livre : L'être, version de 1812*, vol. 1 (Paris : Kimé, 2006), 101–102.

19 Hegel, *Concept préliminaire*, §81.

20 Hegel, *Science de la logique,* t. III, 563.

21 Dans une note au §31 des *Principes de la philosophie du droit* (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 140), Jean-François Kervégan résume très bien la position selon laquelle la tripartition de la logique en moment est en fait une bipartition où s'opposent entendement et dialectique : selon cette lecture, la dialectique aurait un « double sens négatif et positif (spéculatif) ». Premièrement, dans la mesure où il paraît des plus plausibles que la triparition soit en fait une bipartition, pourquoi le deuxième terme de cette bipartition serait-il la dialectique plutôt que la spéculation ? La spéculation pourrait tout aussi bien comporter un sens négatif (dialectique) et un sens positif. Deuxièmement, la positivité de la dialectique que Hegel défend avec insistance peut être interprétée soit 1) comme une *négativité productive*, c'est-à-dire une négativité qui génère de la pensée plutôt que de l'éteindre comme le fait le scepticisme, soit 2) comme une négativité qui *permet l'unité positive, sans toutefois la prendre en charge*, ce régime positif étant celui de la spéculation – la dialectique et la spéculation étant les deux faces de la vérité considérée comme unité.

22 « Les deux choses différenciées subsistent, elles sont en soi, elles sont en soi en tant qu'opposées, c'est-à-dire, en tant qu'elles sont l'opposé d'elles-mêmes, elles ont leur autre en elles-mêmes et ne sont qu'une seule unité. C'est cette infinité simple, ou le concept absolu, qu'il faut appeler l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel présent en tous lieux, qui n'est ni interrompu ni troublé par aucune différence, qui est lui-même au contraire toutes les différences, en même temps que leur abolescence [croissance], qui bat donc en lui-même, sans se mouvoir, de ses propres pulsations, tressaille en soi-même sans être frappé d'inquiétude. Elle est identique à soi-même, car les différences sont tautologiques, car ce sont des différences qui n'en sont pas.

Mais c'est ce qui fait que cette essence identique à soi-même ne se réfère qu'à elle-même ; à elle-même : c'est donc à un autre que s'adresse la relation, et la relation à soi-même est bien plutôt la scission, ou encore, cette identité à soi-même est précisément différence intérieure. […] L'infinité, ou cette *inquiétude* absolue du pur "se mouvoir" autonome, qui veut que ce qui est déterminé d'une quelconque manière, par exemple, comme être, soit bien plutôt le contraire de cette déterminité, a certes déjà été l'âme de tout ce que nous avons rencontré jusqu'ici, mais c'est seulement dans l'intérieur qu'elle s'est elle-même librement avancée et produite. […] Dans la loi opposée, en tant qu'invertissement de la première loi, ou encore, dans la différence intérieure, l'infinité devient certes elle-même objet de l'entendement, mais celui-ci la manque à son tour en tant que telle en redistribuant sur deux mondes, sur deux éléments substantiels, la différence en soi, le repoussement de soi de ce qui est de même nom, et les non-identiques qui s'attirent ; le mouvement, tel qu'il est dans l'expérience, est ici pour lui un avènement, ce qui est de même nom et le non-identique sont pour lui des prédicats, dont l'essence est un substrat qui est. La même chose, qui pour lui est objet dans une enveloppe sensible, l'est pour nous dans sa figure essentielle, comme concept pur. Cette *appréhension* de la différence telle qu'elle est en vérité, ou encore l'appréhension de l'infinité en tant que telle, est pour nous, ou est en soi. L'exposition de ce concept ressortit à la science ; mais la conscience, telle qu'elle a immédiatement ce concept, apparaît de nouveau comme forme propre ou comme figure nouvelle de la conscience, qui ne reconnaît pas son essence dans ce qui précède, mais la considère au contraire comme quelque chose de tout autre » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, 138–140, nous soulignons).

23 Ce lien a pour but de montrer que l'idée philosophique est changeante plutôt que fixe, davantage que d'affirmer qu'elle est dialectique *et rien d'autre*. « La philosophie est dialectique, cette dialectique est le changement : l'idée en tant qu'idée abstraite est l'inerte, l'étant, mais elle n'est véritable que dans la mesure où elle se saisit en tant que vivante ; c'est là le fait qu'elle est dialectique intrinsèquement, pour dépasser ce repos, cette inertie. L'idée philosophique est ainsi dialectique en elle-même » (G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* vol. 4 (Paris : Vrin, 1975), 761).

References

Baum, Manfred. *Die Enstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn : Bouvier, 1986.

Boer, Karin de. « Hegel's account of contradiction in the logic reconsidered », *Journal of the History of Philosophy*, 48, 3(2010): 345–373.

Doz, André. « Usage et abus du mot "dialectique" », in *Logique et dialectique*, coécrit avec Dominique Dubarle. Paris : Librairie Larousse, 1972.

Gérard, Gilbert. *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna, 1801–1805*. Bruxelles : Presses universitaires St-Louis, 1982.

Guillaumaud, Jacques. « Sauver la dialectique ? », in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, sous la dir. de M. Vadée, 85–90. Paris : Université de Poitiers : Éditions du CNRS ; Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx, 1980.
Guindey, Guillaume. *Le drame de la pensée dialectique : Hegel, Marx, Sartre*. Paris : Vrin, 1974.
Hegel, G. W. F. *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch. Paris : Aubier, 1971.
—. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron. Paris : Vrin, 1975.
—. *The Encyclopaedia Logic*, trad. T.F. Geraets, W.A. Suchting et H.S. Harris, 3e éd. Indianapolis : Hackett, 1991.
—. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre. Paris : Aubier, 1991.
—. *Le* Concept préliminaire *de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. B. Bourgeois. Paris : Vrin, 1994.
—. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, 2e éd. Paris : Presses universitaires de France, 2003.
—. *Science de la logique. Premier tome – La logique objective – Premier livre : L'être, version de 1812*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière. Paris : Kimé, 2006.
Jarvis, Simon. « What is Speculative Thinking ? », *Revue internationale de philosophie*, 1, 227 (2004) : 69–83.
Kainz, Howard P. *Paradox, Dialectic and System : A Contemporary Reconstruction of the Hegelian System*. University Park : Penn State University Press, 2008.
Kierkegaard, Søren. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Réédition. Paris : Gallimard, 2002.
—. *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. F. Prior et M.-H. Guignot. Paris : Gallimard, 1997.
—. *Journaux et cahiers de notes*, vol. 1 : Journaux AA-DD, s.l. Paris : Éditions Fayard ; Éditions de l'Orante, 2007.
Kimmerle, Heinz. « Zur Chronologie für Hegels Jenaer Schriften », *Hegel-Studien*, 4 (1967): 125–176.
—. « Zur Entwicklung der Hegelschen Denkens in Jena », *Hegel-Studien Beiheft*, 4 (1969): 33–48.
Lebrun, Gérard. *La patience du concept*. Paris : Gallimard, 1972.
McTaggart, John M.E. *Studies in the Hegelian Dialectic*, Réédition. Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
Marx, Karl. « Postface à la deuxième édition du *Capital* (1873) », in *Philosophie*, trad. Joseph Roy et Maximilien Rubel, Réédition. Paris : Gallimard, 1994.

Olivier, Henri. « Philosophie de la nature et sciences positives selon Hegel », in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, sous la dir. de M. Vadée, 15–26. Paris ; Université de Poitiers : Éditions du CNRS ; Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx, 1980.

Popper, Karl. « What is Dialectic? », *Mind*, 49, 196 (1940): 403–426.

Robinson, Josh. « Dialektik und Spekulation. Über die Grenzen der spekulativen Vernunft », in *Probleme der Dialektik Heute*, sous la dir. de Stefan Müller, 229–246. Wiesbaden : VS Verlag für Socialwissenschaft, 2009.

Rose, Gillian. « From speculative to dialectical thinking – Hegel and Adorno », in *Judaism and Modernity*, 53–63. Oxford : Blackwell, 1993.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*, Réédition. London/New York : Routledge Classics, 1996.

Schmidt, Josef. *Hegels Wissenschaft der Logik und inhre Kritik durch Adolf Trendelenburg*. Munich : Johannes Berchmans Verlag, 1977.

Stanguennec, André. « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques », in *Lectures de Hegel*, sous la dir. d'Olivier Tinland, 87–112. Paris : Le livre de poche, 2005.

Tous les chemins mènent-ils au« post-marxisme » ? Dialectique et contradiction dans l'axiomatique marxienne

Emmanuel Chaput

> « "Mais moi qui crois à ta cause je la tiens pour tellement forte que j'oserai dire tout ce que j'ai sur le cœur qui soit encore contre elle." – L'innovateur rit par-devers soi et, le menaçant [son disciple] du doigt : "On ne saurait avoir de meilleurs disciples, dit-il, mais ce sont les plus dangereux, et il est mainte doctrine qui ne les supporterait pas." »[1]

La visée première de ce texte est de questionner les prétentions et les fondements épistémologiques du marxisme comme discours critique en partant de cette impulsion nietzschéenne : la meilleure manière de défendre une position est de soumettre systématiquement ses points faibles à un examen critique rigoureux. Ce n'est qu'en questionnant les points d'ombre et les angles morts qu'on peut prévenir la complaisance de l'irréflexion. Cette éthique de la probité, il nous faut, me semble-t-il, l'insuffler à la pensée marxienne, trop longtemps prisonnière d'une orthodoxie abstraite.

En effet, entre science et métaphysique, entre matérialiste et idéalisme, etc., comment fonder la cohérence de la pensée marxienne et de sa prétention à porter sur le réel sans tomber dans une dogmatique où seuls un ensemble de concepts-mots-clés maintiennent un semblant de cohérence contre vents et marées ? À titre d'exemple, dans « Reconstruire le marxisme ou aller au-delà du marxisme ? », Constanzo Preve rappelle les prétentions scientifiques du marxisme pour en questionner la pertinence à la lumière des critères mêmes de la scientificité : « Le marxisme a toujours revendiqué son statut de science nouvelle selon un processus de passage progressif de l'utopie à la science. Or, les sciences ainsi définies prévoient des procédures de résolution, dans des délais peut-être lents, mais raisonnables, de problèmes ouverts et de débats entre positions alternatives.[2] » Il poursuit : « Dans le marxisme, les débats se poursuivent pendant des décennies mais ne se concluent jamais, et se

reproduisent sans jamais trouver un début de solution. »[3] Et Preve conclut qu’avec cette dynamique, la réflexion marxienne tient davantage du théologique que du scientifique.[4]

Certains des auteurs que j’aborderai vont dans le même sens, sans toutefois nécessairement réduire le marxisme à une théologie.[5] Il faut en effet selon eux prendre au sérieux la revendication de scientificité du marxisme et critiquer à l’aune de cette prétention les traces métaphysiques et idéalistes qui le parasitent. Une richesse critique, mais aussi certaines impasses théoriques nous attendent sur ce chemin. Bien entendu, je ne pense évidemment pas résoudre un problème de cette ampleur ici. Plus modestement, grâce à cette réflexion sur l’épistémologie marxienne, je cherche simplement à poser la nécessité d’une réflexion critique sur les diverses prétentions difficilement conciliables du marxisme.

Avant d’entreprendre notre cheminement, je dois cependant faire quelques mises au point. Au premier titre, l’objectif de ce texte est davantage d’ouvrir une réflexion que de fournir des réponses. Il cherche, par l’exploration d’une certaine tradition, à confronter les diverses tendances souvent divergentes qui en sont venues à qualifier le marxisme. Le but de cette mise en opposition ne se veut toutefois pas réductionniste. Mon propos aspire au contraire à une réflexion critique sur les prétentions (avouées ou non) parfois contradictoires présentes dans la tradition marxienne.

Seconde mise au point. Il est clair que l’usage du terme « axiomatique » employé dans le titre du présent texte est ici d’ordre essentiellement métaphorique. Je ne procéderai pas à l’axiomatisation du marxisme, mais j’entends plutôt montrer, à partir de la critique de Lucio Colletti, le genre de réflexion critique qu’il est aujourd’hui possible de faire à l’endroit de ce qui apparaissait autrefois au sein du marxisme dit « orthodoxe » comme de véritables axiomes – voire des dogmes – non questionnables.

D’autre part, je dois vous prévenir de la raison du singulier et des guillemets entourant le terme « post-marxisme » dans le titre de cette présentation. En effet, je ne me référerai point ici à cette constellation théorique appelée « post-marxisme(s) ». Le post-marxisme dont je traiterai ici ne sera rien de plus que la conséquence logique – c’est-à-dire potentiellement sans aucun référent réel – à laquelle semble nous confiner la perspective réaliste et antimétaphysique que je tâcherai d’exposer dans la première partie de ce texte.

Vous l’aurez sans doute remarqué, le titre de ce texte pastiche l’expression « Tous les chemins mènent à Rome », et cela n’est pas innocent, puisque son point de départ sera cette Italie, terre riche de penseurs d’orientation marxiste.

La métaphysique marxiste et l'enjeu de la contradiction

L'école marxiste italienne dite « Della volpienne » est surtout connue pour être, avec l'approche structuraliste d'Althusser, l'une des grandes tendances marxiennes critiques du rapprochement Marx/Hegel. Galvano Della Volpe tire Marx vers un motif essentiellement épistémologique et cherche, aux travers des éléments et références épistémiques présentes chez lui, une nouvelle méthodologie pour les sciences et pratiques humaines.[6]

Pour Lucio Colletti, qui représente au sein de ce courant la position la plus extrême, l'erreur du marxisme vulgaire serait de prétendre faire du marxisme une science dialectique ayant une « conception matérialiste de la réalité[7] » tout en important subrepticement les schèmes centraux de l'idéalisme métaphysique de Hegel. Or, cette inconsistance théorique trouverait son origine dans la confusion des principaux penseurs du marxisme sur la notion de contradiction.

Dans *Marxisme et dialectique*, Colletti introduit une distinction entre opposition réelle (*Realopposition* ou *Realrepugnanz*) et contradiction dialectique.[8] Cette distinction sera elle-même plus tard approfondie dans son texte *Contradiction dialectique et non-contradiction*, où Colletti distinguera la contradiction dialectique de la contradiction logique. Je présenterai brièvement ces trois notions, pour ensuite retracer, à partir de la distinction opérée par Colletti, comment ce dernier récuse l'héritage hégélianisant du marxisme au nom d'une conception logicoscientifique de celui-ci.

Colletti définit l'opposition réelle de la manière suivante :

> L'"opposition réelle" (ou "contrariété" d'opposés irréductibles) est une opposition "sans contradiction" (*ohne Widerspruch*). Elle ne viole pas le principe d'identité et de (non-)contradiction : elle est par conséquent compatible avec la logique formelle.[9]

Elle se distingue par là de l'opposition « par contradiction » (*durch den Widerspruch*), que l'on appelle habituellement contradiction « logique », « formelle » ou, comme pour Colletti, « dialectique ». En fait, cette distinction est tirée des travaux de Kant et notamment de son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763). Kant y écrit en effet :

> Deux choses sont opposées, lorsque l'une supprime ce qui est posé par l'autre. Cette opposition est double : ou bien *logique* par la contradiction, ou bien *réelle*, c'est-à-dire sans contradiction. La première […] consiste en

> ce que quelque chose est affirmé et nié en même temps d’un même objet. La conséquence de cette connexion logique n’est *absolument rien* (*nihil negativum irrepraesentabile*).[10]

Pour reprendre l’exemple donné par Kant : « Un corps en mouvement est quelque chose, un corps qui n’est pas en mouvement est aussi quelque chose (*cogitabile*), mais un corps qui, sous le même rapport et en même temps, serait en mouvement et ne le serait pas n’est absolument rien. »[11] L’opposition logique n’aurait pour Kant ni sens, ni dénotation. Et c’est l’aspect essentiel que rappelle sans cesse Colletti : « les “contradictions réelles”, les contradictions “dans la réalité” n’existent pas ».[12]

À l’inverse, l’opposition réelle met en opposition deux prédicats d’une chose, mais sans qu’il y ait contradiction, la résultante « en est également un rien, nous dit Kant, mais dans un autre sens que dans la contradiction »,[13] car ce rien est alors un rien privatif, mais pensable ou représentable (*nihil privativum, repreasentabile*). Le prédicat A annule l’effet de B, et inversement, de sorte qu’on arrive à une neutralisation de A et de B ou, pour parler comme Kant, nous sommes au niveau zéro. Ainsi, par exemple, ma main ou mon bras ont une certaine masse qui exerce sur eux en raison de la gravitation une certaine force centrifuge (prédicat A), mais inversement, le bras et la main sont dotés de muscles qui en rendent possible le mouvement (prédicat B) ; lorsque la force exercée par les muscles est équivalente à la force gravitationnelle, on a la somme zéro, le maintien en position. Or, cette « négation » de mouvement demeure quelque chose de représentable et de pensable. La résultante est une négation positive, en quelque sorte, car non contradictoire.[14] Kant donne ainsi quatre caractéristiques à l’opposition réelle :

> Les déterminations opposées entre elles doivent *premièrement* se rencontrer dans le même sujet. Car si une détermination se trouve dans une chose et une autre détermination, qu’elle qu’elle [*sic*] soit, dans une autre, il n’en résulte aucune opposition réelle [Kant parlera plutôt dans ce cas d’opposition virtuelle ou possible]. *Deuxièmement*, l’une des déterminations opposées, à l’intérieur d’une opposition réelle, ne peut pas être l’opposé contradictoire de l’autre ; car alors le conflit serait logique et, comme il a été montré plus haut, impossible. *Troisièmement*, une détermination ne peut nier que ce qui a été posé par l’autre ; car il ne se trouve en elle absolument aucune opposition. *Quatrièmement*, elles ne peuvent, dans la mesure où elles sont opposées l’une à l’autre, être toutes les deux négatives, car alors aucune ne poserait rien qui fût détruit par l’autre. Par conséquent, [et c’est ce qu’il importe de souligner] dans toute opposition réelle, les prédicats doivent être tous les deux positifs, mais de manière que dans la liaison les conséquences se suppriment mutuellement à l’intérieur du même sujet.[15]

Autrement dit, la possibilité d'un rapport d'opposition réelle qui pose que A constitue une négation de B suppose, du moins dans leur effet propre, la positivité de A et B ainsi que de la résultante de leur opposition.[16] L'opposition réelle permet ainsi, selon Colletti, d'ancrer les relations de négation dans une ontologie positive et réaliste.[17] C'est ainsi par exemple que, pour Kant, l'*erreur* est une *vérité négative*, la *réfutation*, une *preuve négative*, l'*abstraction*, une *attention négative*, etc.[18] Autrement dit, tout un lot de concepts négatifs sont pour ainsi dire mobilisables par la pensée parce qu'ils n'impliquent pas de contradictions, ils ont un sens et parfois même une dénotation dont la propriété est d'être négative. La distinction kantienne reprise par Colletti reste ainsi conforme à la formulation aristotélicienne du principe de (non-)contradiction comme principe non seulement logique, mais *onto*-logique.[19]

Je dirai ici deux mots sur ce que Colletti appelle l'opposition ou contradiction dialectique, avant d'en arriver à la notion de contradiction logique comme telle. Pour l'essentiel, la contradiction dialectique constitue au mieux une forme d'hybridation, pour le moins problématique aux yeux de Colletti, puisqu'elle participe d'une conception *idéaliste* et *négative* de la réalité matérielle.[20] Au pire, elle est une simple confusion malheureuse entre le domaine du logique et celui du réel.[21] Comme l'opposition réelle, la contradiction dialectique consisterait en une mise en relation de deux termes contraires débouchant sur un troisième terme conséquent de l'opposition. Cependant, contrairement à l'opposition réelle, les termes de la contradiction dialectique seraient des termes contraires *par contradiction*. Par exemple, l'être et le néant chez Hegel. La prétention des tenants de la contradiction dialectique serait que, contrairement à ce que disait Kant, la résultante d'une contradiction n'est pas un *rien absolu* (*nihil negativum irrepraesentabile*), mais une négation (*negatio*) déterminée en tout point similaire au résultat de l'opposition réelle. Par exemple, et pour schématiser, mais nous y reviendrons plus loin, l'opposition de l'être pur et du néant pur aboutit à la fois à leur identification et à leur différenciation et débouche de ce fait sur la notion de devenir.[22] Nous reviendrons sur la possibilité de maintenir une dialectique marxienne conforme à ses prétentions de scientificité à partir, comme dirait Emmanuel Renault, d'une lecture déflationniste de celle-ci.[23]

Passons donc à la notion de contradiction logique. Comme le rappelle Colletti citant Nicolaï Hartmann, la contradiction relève d'un dire. Pour contredire, il faut dire. La contradiction doit donc être posée en termes de jugement et relève par là de la pensée.[24] Poser l'existence de contradictions réelles dans le social ou dans la nature, c'est-à-dire postuler une dialectique de la matière ou de la nature, revient dès lors à adopter une

position idéaliste selon laquelle le réel est régi par les règles de la pensée ou n’est que le négatif de la pensée. Autrement dit, la *coextension* de l’être et de pensée exclut toute dimension *extralogique*.

Une telle position semble, du moins selon Forster, être adoptée par Hegel.[25] Il suffit de lire le « Concept général de la Logique » pour s’en assurer : « la pensée dans ses déterminations immanentes et la nature véritable des choses ne forment qu’un seul et même contenu ».[26] Et un peu plus loin : « la raison logique est elle-même le substantiel et le réel qui comprend toutes les déterminations abstraites et forme leur unité parfaite, absolument concrète. Il ne faut donc pas aller bien loin pour chercher ce qu’on appelle matière. »[27] Or, cela revient à opérer une réduction du Multiple sous l’Un, pour reprendre les termes de la métaphysique classique. En effet, la pensée échoue à saisir le particulier autrement que par une catégorisation universelle.[28] La pensée est toujours appréhension du général, de l’universel, et non du particulier ; en réduisant le réel aux bornes de la pensée, on évacue le strictement singulier ou le strictement particulier de la multiplicité existante.

Et pourtant, l’entreprise de Hegel ne sera pas seulement de montrer comment le particulier s’universalise, mais aussi comment l’universel, abstrait lui-même, se particularise. Toutefois, le pari de Hegel est que ce passage du particulier à l’universel, et inversement de l’universel au particulier, se réalise par un processus dialectique rigoureusement *immanent* qui récuse la nécessité de passer par une quelconque altérité *radicalement extérieure* à l’Esprit même, le moment de l’aliénation ou du passage par l’altérité devant, en définitive, être sursumé, dépassé et réintroduit comme simple *moment* du développement de l’unité consciente de soi de l’Esprit.[29] En ce sens, il semble bien que le procès dialectique reste « pur » au sens kantien du terme.

Dans cette perspective, la contradiction chez Hegel relève bien du jugement et de la pensée, mais d’une pensée coextensive à la réalité, d’une logique qui est aussi *onto*logique. Le caractère ontique de la logique hégélienne modifie ainsi la portée même du concept de contradiction. Dans la section de sa *Science de la Logique*, où Hegel traite du principe de contradiction, il en donne d’abord la définition classique : « A ne peut pas être à la fois A et non-A. »[30] Mais en présentant cette formule comme forme négative du principe d’identité, Hegel cherche à souligner l’« identité de l’identité et de la non-identité »,[31] pour reprendre l’expression canonique. L’identité de A résulte d’une double négation, le A=A s’affirme comme tel par rapport à son pur-autre non-A, et pourtant, nous dit Hegel, autant A que non-A se rapportent au même A.[32] Dans sa forme négative comme principe de contradiction, l’identité exprime plus

qu'une simple proposition analytique ; elle est véritablement synthétique. La chose ne contient pas simplement son identité à soi, mais son « contraire même, la différence absolue ».[33] C'est en ce sens qu'on peut comprendre ce que Hegel entend lorsqu'il écrit que « *toutes les choses sont contradictoires en* soi ».[34] C'est aussi pourquoi on a souvent accusé Hegel de commettre le « péché originel »[35] de nier le *principe de (non-)contradiction*, et d'instaurer à l'inverse un *principe de contradiction* au sens propre, affirmant que « [la contradiction] est la racine de tout mouvement et de toute manifestation vitale ».[36]

Le débat qui intéresse les logiciens, à savoir si la philosophie hégélienne rejette ou non le principe de (non-)contradiction, ou encore si sa logique préfigure les logiques paraconsistantes et dialéthiques (*dialethic*), est certainement très intéressant, mais ce n'est pas le but de notre propos.[37] On pourrait d'autre part questionner la nature même de cette « contradiction » hégélienne, puisque, par de nombreux aspects, celle-ci correspond à ce que Kant nommait « opposition réelle ».[38] Il faudrait alors se demander ce qui autorise Hegel à parler de contradictions, et non pas de contrariétés ou d'oppositions réelles, pour expliquer le mouvement de toute chose. Malheureusement, ce sont des questions que je ne pourrai approfondir ici.

Et, de fait, le but de traiter de la contradiction chez Hegel n'est pas tant d'en éclairer les enjeux *en soi*, mais d'exposer comment, à partir de cette idée propre à la dialectique hégélienne, idée qui fut ensuite importée par Engels et d'autres dans le marxisme, Colletti en vient à une critique non seulement de cette importation jugée indue d'une notion de logique au domaine du réel, mais à un abandon progressif de la dialectique elle-même et, par là, à l'abandon des grands concepts de la théorie marxiste. Je fais cet aparté simplement pour resituer notre cheminement sur le terrain parfois rocailleux, parfois foisonnant et souvent accidenté de la pensée hégélienne.

Prenons donc au sérieux, comme le suggère Colletti, cette affirmation de Hegel selon laquelle tout est intrinsèquement contradictoire et que le mouvement est la manifestation sensible de la contradiction.[39] Il semble en découler un rapprochement entre la conception hégélienne du fini et « la conception *négative* ou “platonicienne” [voire héraclitéenne] de la matière ».[40] Je prends un exemple tiré de la *Logique* :

> Dans le syllogisme courant c'est l'Être du fini qui apparaît comme le fondement de l'Absolu ; l'Absolu *serait* parce que le fini *est*. Mais la vérité serait plutôt que l'Absolu n'existe que parce que le Fini est l'opposition contradictoire en-soi, parce qu'il *n'est pas*. D'après la première conception,

l’Être du fini serait l’Être de l’Absolu ; mais d’après la nôtre, c’est le non-être du Fini qui est l’Être de l’Absolu.[41]

Hegel dit ailleurs : « Une philosophie qui attribuerait à l’existence finie comme telle un être vrai, absolu, dernier, ne mériterait pas le nom de philosophie. »[42]

Il est clair aux yeux de Colletti qu’une telle conception refusant au fini une quelconque positivité tombe dans le piège de ce que Della Volpe nomme l’hypostase, constat qui est déjà cœur de la critique feuerbachienne et schellingienne de la métaphysique hégélienne,[43] et qui consiste essentiellement à y voir une substantification de l’attribut, puis la négation subséquente de la positivité de la substance finie.[44] Le réel est épiphénomène de l’Idée et, en ce sens, la distinction kantienne entre contrariété et contradiction s’estompe.[45] Il n’y a plus de démarcation à faire entre une opposition et une contradiction dès lors qu’on ne distingue plus l’empirie de l’idéel. Cela revient par contre à adopter une conception essentiellement idéaliste de la réalité.[46]

Il est important de rappeler cependant qu’admettre des contradictions réelles ne remet pas réellement en cause la cohérence interne de l’entreprise *idéaliste* de Hegel. Le statut de la contradiction chez Hegel est tout à fait conforme à sa conception idéaliste du rapport entre pensée et réalité. Ce n’est toutefois pas le cas pour un marxisme qui se présente à la fois comme matérialiste et qui demeure néanmoins attaché à une conception de la nature et de la réalité qui suppose un parti pris métaphysique idéaliste. Voilà l’essence de la critique de Colletti à l’endroit d’un certain marxisme hégélianisant ou engelsien. Ceux-ci prétendent adopter une conception matérialiste et dialectique de la réalité en occultant complètement l’antinomie entre leur profession de foi matérialiste et leur compréhension inconsciemment idéaliste de la dialectique. S’affrontent alors au cœur d’une théorie qui veut prétendre à la scientificité, donc à la cohérence, deux ontologies antinomiques.

Dans ce débat, Colletti fait cependant l’œuvre du médecin qui, pour guérir le patient, lui administrerait de l’arsenic. La solution qu’il propose consiste en une réduction de plus en plus grande du rôle de la dialectique au profit d’une ontologie positive et réaliste, allant jusqu’à l’abandon complet, dans *Contradiction dialectique et non-contradiction*, de toute dialectique marxienne. Ainsi, par exemple, alors qu’à l’époque de *Marxisme et dialectique*, Colletti traite des notions d’aliénation, de capital, de travail ou de valeur en termes de « *contradictions dialectiques* au sens plein du mot »[47] et qu’il affirme en outre que cet usage fait par Marx est *légitime* pour décrire la réalité, dans *Contradiction dialectique et non-contradiction*, au contraire, le rapport indissociable existant entre *théorie*

de la valeur, *théorie de l'aliénation* et *théorie de la contradiction dialectique* l'amène à récuser toute prétention qu'aurait le marxisme à la scientificité.[48]

Examinons ce changement radical dans la pensée de Colletti. Pour défendre de manière cohérente l'idée selon laquelle les rapports entre des entités réelles comme marchandise et argent, travail et capital sont d'authentiques contradictions, Colletti développa dans *Dialectique et marxisme* pour ces entités-types du mode de production capitaliste un sens *spécial* de réalité.[49] Les pôles extrêmes de la contradiction, la marchandise et l'argent, par exemple, sont à la fois séparés et, en tant que tels, réels, mais leur relation, qui précède leur être-réel et concerne *toujours déjà* leur *possibilité* même, en fait des pôles inséparables (*untrennbar*). Ils existent donc de manière indépendante sans l'être véritablement : « En tant que choses, ils sont des faits réels, sans être vraiment des choses. Bref, ils sont un produit de l'aliénation, ils sont des entités irréelles par elles-mêmes, bien que réifiées. »[50]

Bien entendu, cette construction *ad hoc* d'une contradiction relevant du possible et se manifestant réellement par voie de réification d'un simple rapport ne résista pas longtemps à l'entreprise réductionniste de Colletti. Plutôt que de s'empêtrer dans une tentative de sauvegarde ptolémaïque de la contradiction dialectique marxienne, il préféra l'abandonner complètement. On assiste alors à un véritable renversement ; la possibilité de la contradiction dialectique qui était maintenue en 1974 par le biais du concept d'aliénation/réification est abandonnée et entraîne dans sa chute le concept même d'aliénation, qui n'est plus, pour Colletti, qu'un moment du processus dialectique.[51]

Pour illustrer cette transformation, prenons l'exemple de la critique marxienne de l'État hégélien telle que développée dans le *Manuscrit de Kreuznach* de 1843. Colletti y entrevoit en 1974 la présence manifeste d'une distinction entre contradiction et contrariété en tous points similaire à celle de Kant, notamment lorsque Marx écrit :

> Des extrêmes réels ne peuvent pas être médiatisés, précisément parce qu'ils sont des extrêmes réels. En outre, ils n'ont pas besoin de médiation, car ils s'opposent par leur essence même. Ils n'ont rien de commun, ne se réclament pas et ne se complète pas l'un l'autre. Aucun ne porte en lui le désir, le besoin, l'anticipation de l'autre.[52]

Six ans plus tard, lorsque Colletti analyse le même texte, il n'y voit plus la présence d'opposition réelle, mais de contradictions dialectiques non thématisées. La critique marxienne de 1843 demeure, selon Colletti, tout entière prise dans la gangue du mysticisme hégélien, dans la mesure

où la contradiction y est critiquée au nom de l’aliénation qui n’est, toujours selon Colletti, lorsque analytiquement décomposée, qu’un moment de cette contradiction dialectique même.[53]

L’abandon total de la dialectique par Colletti, on le voit, détruit ainsi les fondements les plus caractéristiques de la tradition marxienne. Il ne nous est plus possible de parler d’aliénation sans réintroduire la perspective métaphysique problématique de la contradiction effective. L’édifice de l’analyse marxienne du mode de production capitaliste doit tout autant être révisé, dans la mesure où l’idée de contradiction s’y trouve appliquée à des réalités positives, application problématique à la lumière de la critique collettienne. Mais plus encore, l’abandon de la dialectique coupe l’herbe sous le pied de la philosophie de l’histoire marxiste, elle aussi héritière de Hegel et dont le fondement téléologique dépend de sa dimension dialectique.[54] Or, on sait ce que cela signifie pour l’apport théorique de Marx au concept de lutte des classes : comment concevoir celle-ci comme le moteur de l’histoire dans une perspective non téléologique ?[55]

On le voit : si l’on accepte les conclusions de Colletti – conclusions qui me semblent cependant assez difficile à accepter pour quiconque désire continuer de se réclamer d’une forme ou l’autre de marxisme ; mais si néanmoins nous acceptons ses conclusions, sans toutefois abandonner complètement le bateau marxiste comme le fit Colletti –, nous en venons à une forme de marxisme minimaliste que j’appellerai « post-marxisme manière Colletti ».

Le « post-marxisme manière Colletti »

En quoi cela peut-il bien consister ? Je prends un exemple pour clarifier. La lutte des classes dans le marxisme traditionnel constitue en quelque sorte le moteur de l’histoire, le développement historique passant en effet par le renversement de certaines classes, l’émergence de certaines autres, etc. Or, dans la perspective ouverte par Colletti, la lutte des classes ne peut être interprétée dans une telle perspective « métaphysique » et téléologique de l’histoire. La lutte des classes ne peut désormais être traitée qu’en termes d’opposition réelle, c’est-à-dire de conflits qui peuvent trouver une résolution partielle ou totale, mais qui ne relève d’aucune nécessité historique.

Ici, et malgré les divergences de leur cadre d’analyse, la perspective collettienne semble assez proche des remarques adressées par Lyotard au marxisme à l’aune de ses travaux sur le postmoderne et le différend. En effet, ce qui semble ressortir des travaux de ce dernier, c’est l’impossibilité

de maintenir une perspective émancipatrice du prolétariat comme sujet-force de l'histoire, perspective résolument fondée sur le genre de discours spéculatif soi-disant dépassé à l'ère postmoderne.[56] Ce qui peut être maintenu cependant, c'est le marxisme « comme sentiment du différend », comme sentiment d'un tort subi par l'ouvrier ; c'est l'agonistique, le conflit qu'on peut tirer de ce sentiment.[57]

L'avènement du postmoderne signerait pour ainsi dire la fin des grands récits émancipateurs de la modernité (les Lumières, la Raison, la liberté, le socialisme, etc.).[58] Ce qui demeurerait, ce serait une prolifération de discours en oppositions et résistant tant bien que mal au discours totalisant du capital. C'est en ce sens que je parle ici de *post*-marxisme non pas au sens habituel, mais au sens où – et c'est ce qui me semble être en jeu dans les travaux de Colletti – il se jouerait au cœur même d'un certain marxisme un travail d'autocritique entraînant un rejet de ses propres fondements métaphysiques, de son propre « grand récit moderne ».

On aurait alors affaire, avec notre « post-marxisme manière Colletti », à un marxisme acceptant – sans pour autant être acritique – le cadre historique de la postmodernité. Autrement dit, le « post-marxisme manière Colletti » chercherait à déterminer les possibilités d'une théorie et d'une pratique marxienne à l'ère du postmoderne. Ce changement se caractériserait essentiellement d'un point de vue négatif, par l'effondrement de la perspective historique et de la méthode dialectique héritée de l'hégélianisme, et d'un point de vue positif, par l'accent mis sur l'agonistique, sur la conflictualité de la réalité qui se maintient par le différend. On perd cependant, au cœur de cette agonistique, la nécessité historico-ontique de l'émancipation.

Ce genre de perspective rejoint en quelque sorte le troisième scénario idéal-typique sur l'avenir du marxisme présenté par Preve dans *Reconstruire le marxisme*. Ce scénario vise en effet à « utiliser librement des matériaux tirés du riche patrimoine marxiste encore existant pour construire une nouvelle pensée qui n'existe pas encore ».[59] Pour ce faire, cependant, il faudra, selon Preve, se défaire de l'ouvriérisme, de l'historicisme et du bureaucratisme que « le vieux marxiste historique réel s'est montré incapable de dépasser sinon en pensée ».[60]

Ce scénario, on le voit par ces conditions, rejoint ce que nous avons décrit comme un « post-marxisme manière Colletti » : l'abandon de la perspective historique du prolétariat pose cette pensée nouvelle en termes d'agonistique plutôt que d'un grand récit émancipateur. Mais la perspective de Preve n'est pas simplement compatible avec la perspective présentée – une compatibilité qui d'ailleurs n'exclut en rien les possibilités de divergences théoriques –, elle permet en outre de conférer une nouvelle

dimension au *post*-marxisme. Il ne doit plus, en effet, à la lumière des réflexions de Preve, simplement se définir comme un marxiste plus ou moins postmoderne, mais également comme une théorie nouvelle recueillant l’héritage marxien tout en la traitant librement ; il est alors *post*-marxisme dans la mesure où il lui succède tout en étant autre chose.[61]

Comme vous le voyez, le post-marxisme « manière Colletti » peut être inscrit de manière assez violente dans un travail de lecture déflationniste du marxisme, par le biais d’une *liquidation* de la dialectique. Par contre, je ne crois pas qu’elle soit la seule lecture déflationniste possible, ni même la meilleure, et je tâcherai en dernière partie de mon exposé d’esquisser quelques pistes pouvant nous éviter le « post-marxisme manière Colletti » tel que je l’ai traité, tout en tenant compte de la problématique qu’elle soulève pour une conception cohérente de la pensée marxienne.

Chemins qui ne mènent nulle part ?
Pistes alternatives en guise d’ouverture

Quelles options reste-t-il pour le marxisme aujourd’hui, à la lumière de la critique collettienne ? On peut bien sûr assumer la dimension métaphysique, idéaliste et moderniste du marxiste, mais il faut alors abandonner ses prétentions scientifiques, voire politiques, pour y trouver au mieux une figure de la *philosophie de la* praxis,[62] au pire qu’un moment de l’histoire de la métaphysique occidentale.[63]

Il me semble, cependant, qu’un autre chemin reste à explorer. Celui qui, tout en demeurant en dialogue avec l’héritage hégélien du marxisme, prend au sérieux la question des fondements dialectique *et* matérialiste de l’épistémologie marxienne en mesure de lui conférer non simplement un statut parmi les autres sciences, mais encore une méthode particulière d’appréhension de la réalité. Cette voie viserait plutôt une lecture déflationniste qu’une liquidation de la dialectique comme telle. Contre la conception hégélienne d’une dialectique « pure », elle établirait le caractère foncièrement hétéronomique d’une dialectique indissociablement liée à l’expérience empirico-historique.[64] Une telle approche se développera chez le jeune Marx et demeure tangible à maints égards dans son œuvre dite « de maturité » qui trouve ses sources chez de nombreux prédécesseurs (Schelling, Trendelenburg, Feuerbach[65]) et ses développements chez de nombreux continuateurs (l’école Della Volpe, notamment – si l’on exclut bien évidemment le Colletti tardif, qui ne se réclame d’ailleurs plus de Della Volpe) et cherche à fonder une conception cohérente du *matérialisme dialectique.*[66]

Pour emprunter cette voie de traverse, il nous faudra cependant prendre du recul pour revenir sinon à notre point de départ lui-même, du moins à la question du point de départ. On connaît l'enjeu de cette question pour Hegel ; je ne m'y attarderai pas outre mesure. Néanmoins, comme c'est essentiellement sur cet enjeu que va porter les critiques de Schelling ou Feuerbach, j'en dirai deux mots.

Tout commencement se fonde sur de l'arbitraire, « la simple immédiateté, nous dit Hegel, est elle-même une expression réfléchie ».[67] Autrement dit, l'immédiat, le commencement, est déjà le fruit d'une médiatisation. Pour saisir cet arbitraire du commencement, cette médiation de l'immédiat, il nous faut toutefois partir de ce qui est en mesure d'en réfléchir le sens. Comment comprendre quoi que ce soit de cet arbitraire sans avoir *a priori* une précompréhension fondée sur les catégories de la *pensée en soi*, autrement dit de la Logique ?[68] C'est pourquoi la science pour Hegel commence par la Logique, puisque toute science constitue un effort de compréhension et que toute compréhension suppose les catégories permettant l'intelligibilité de son objet ; or ces catégories sont les catégories de la logique. Cependant, on ne peut, comme le fit Kant, simplement copier la table des catégories logiques comme Moïse copia les tables de lois dictées par Dieu. Pour Hegel, les catégories logiques doivent elles-mêmes se fonder en raison selon un développement nécessaire et logique et non pas être le fruit d'une illumination ou d'une importation arbitraire : « le commencement […] ne doit reposer sur aucune prémisse ni être le produit d'aucune médiation, ni se justifier par aucune raison ; c'est plutôt lui qui doit être la raison de toute la science […] Le commencement est donc [le concept le plus général et le plus abstrait, en fait] l'*être pur*. »[69] Or, à partir de l'être pur, la méthode dialectique de Hegel permet de saisir son être-autre, le néant pur comme étant à la fois le même et l'autre ; et de cette contradiction fructueuse nous aboutissons progressivement tout au long de la *Science de la Logique* à une déduction des catégories permettant de saisir le concept dans toute sa concrétude. La Logique constitue ainsi la fondation du système hégélien, de sa philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit.[70]

Or, un tel passage de la pensée à l'être ou de la logique à la réalité n'est possible, selon les premiers critiques de Hegel, qu'à la condition d'occulter les présupposés qui fondent ce soi-disant *commencement sans présupposition*. Autant Trendelenburg que Schelling ou Feuerbach s'attarderont sur ce point.

Selon Trendelenburg, la négation dialectique ou le travail de la contradiction constitue chez Hegel une forme d'hybridation entre contradiction logique et contrariété réelle permettant ainsi le traitement du

réel d’un point de vue strictement logique.[71] Le problème que Hegel ignore selon Trendelenburg est qu’une telle synthèse n’est rendue possible que par une « interpolation [*Einschiebung*] dans le processus logique d’éléments tirés discrètement de l’expérience ».[72] Autrement dit, la logique hégélienne est *onto*logique parce que l’existant réel s’y trouve toujours déjà présupposé. La nécessité *a priori* du mouvement logique du Concept s’appuie sur l’impensé expérientiel, c’est-à-dire sur de l’*a posteriori.*[73]

On retrouve sensiblement la même critique chez le dernier Schelling,[74] bien qu’elle ne s’appuie chez lui pas tant sur un point de vue logique qu’existentiel :

> Sans doute, il est indéniable qu’il n’y a d’être que dans l’idée logique […] Mais justement l’[élément] logique se révèle ainsi comme la [condition] simplement négative de l’existence (*Existenz*), comme ce sans quoi rien ne pourrait exister : il n’en résulte pas, tant s’en faut, que tout n’existe aussi que par lui.[75]

La logique est une condition nécessaire à la réflexivité du monde réel, mais n’est pas la condition suffisante de son existence. Loin d’être qu’une simple conséquence de l’autodéploiement du Concept s’extériorisant dans la nature puis l’esprit, l’existence réelle et particulière constitue le motif initial et la condition de possibilité de l’*ontologie* ou du système hégélien. En ce sens, l’être déterminé et réellement existant excède toute tentative de réduction par la pensée.[76] Sans cet être déterminé, le déploiement nécessaire des catégories conceptuelles suivant un cheminement dialectique demeurerait inexplicable pour Schelling. En l’absence de présuppositions existentielles, le mouvement allant de l’être pur au néant pur n’est qu’une circularité tautologique.[77] Comme l’écrit Schelling : « un concept vide – et l’être, selon Hegel lui-même se réduit à cela – n’a aucune nécessité de se remplir pour la seule raison qu’il est vide. Ce n’est pas le concept, mais la pensée qui se remplit, c’est-à-dire que moi, le philosophe, je peux éprouver le besoin de progresser du vide au plein. »[78] Autrement dit, ce que Hegel omet de poser comme présupposé philosophique,[79] c’est son propre désir comme être pensant de fonder un système dialectique déduisant à partir de l’antinomie des catégories logiques les plus générales et abstraites, les catégories concrètes permettant l’appréhension du réel. Pour en faire émerger la catégorie du devenir, puis celle de l’existence, on doit déjà présupposer le résultat attendu. La fin du système est déjà présupposée au commencement, mais – et c’est là où se joue la critique de Schelling – sous la forme d’une

existence particulière. Ce serait donc une double illusion qui serait, selon Schelling, à l'origine de la Logique de Hegel :

1) on substitue le concept à la pensée, et on se le représente comme quelque chose qui se meut de lui-même, alors que, cependant, le concept, puis en lui-même, resterait tout à fait immobile si, comme concept, il n'appartenait pas à un sujet pensant, c'est-à-dire s'il n'était pas pensée (*Gedanke*) ;
2) on s'imagine que la pensée n'est entraînée plus loin que par une nécessité interne, alors qu'il y a pourtant un but évident qu'elle s'efforce d'atteindre et qui, si le philosophe se refuse à en prendre conscience, n'en agit inconsciemment que d'une manière plus déterminée sur le cours de sa réflexion.[80]

Feuerbach et le jeune Marx, malgré leur réelle horreur de Schelling, adresseront sensiblement le même reproche à Hegel.[81] On ne peut penser la logique comme entité désincarnée, détachée d'un sujet réel déterminé. L'être abstrait de la pensée ne peut être objet de pensée que parce qu'il est objet *d'une* pensée, celle d'un sujet sensible existant. L'être ne peut se penser au-delà de l'étant : « C'est de l'être [déterminé] que je tiens le concept d'être. »[82] Il ne saurait y avoir d'être, ni même d'existence, sans l'existence d'une chose qui est, d'un étant déterminé et véritable.[83] Tout comme c'était le cas pour Trendelenburg et Schelling, il faut, selon Feuerbach et Marx, admettre une dimension extralogique qui « parasite » le processus dialectique et qui s'introduit – selon l'expression de Schelling – « dans le système comme par une porte de derrière ».[84] Cette dimension extralogique qui rend possible la mise en branle du système n'est rien d'autre que la réalité sensible et l'existence déterminée *extérieure à la pensée*.[85] La philosophie, loin de devoir exclure toute présupposition, doit au contraire partir de son altérité pour pouvoir avancer : « La philosophie doit commencer par son *antithèse*, son *alter ego* ; dans le cas contraire, elle reste subjective, perpétuellement égotiste. La philosophie qui ne présuppose rien est celle qui se présuppose *elle-même*, qui commence sans médiation par elle-même. »[86] La pureté de la dialectique hégélienne n'est qu'illusion, à tout moment elle fait intervenir de l'empirique, du sensible. Voilà pour l'essentiel la critique de Schelling, Feuerbach et Trendelenburg et du jeune Marx.

Cependant, il en découle, cela est très clair pour Feuerbach et Marx, non pas la nécessité d'abandonner la dialectique, mais d'en reconnaître les fondements réels, les présuppositions matérielles : « *La vraie dialectique n'est pas un monologue intérieur du penseur solitaire, elle est un dialogue entre moi et* toi. »[87] Elle se nourrit de la relation entre des sujets déterminés, elle s'abreuve de l'expérience empirique et des leçons de la

science positive, tout en resituant – c’est très clair chez Marx – cette expérience dans son cadre historique déterminé. En ce sens, elle correspond au *cercle méthodique concret-abstrait-concret* qui constitue le cœur, selon Della Volpe, de la méthode scientifique de Marx :

> Il convient […] avant tout de procéder vers les abstractions (sans lesquelles il n’est de pensée ni de connaissance d’aucune sorte) à partir du « concret », du « sujet réel », qui [dans le cas du capitalisme analysé par Marx] est une « société déterminée », historique. Mais bien que le « concret » soit le point de départ effectif de l’observation et de la conceptualisation, il n’en apparaît pas moins dans notre pensée comme un « procès de synthèse », comme un « résultat » et non comme un « point de départ ».[88]

Mais est-ce si loin de ce qu’admet déjà Hegel lorsqu’il fonde sa *Logique* sur le *savoir pur*, qui est lui-même le point d’aboutissement de l’expérience de la conscience sensible ?[89] Contre la position développée par Trendelenburg, Michael Forster affirme en effet qu’« allowing empirical informations into [Hegel’s] Philosophies of Nature and Spirit [is] an essential part of his official method ».[90] En ce sens, les critiques présentées ici n’auraient d’autre mérite sinon d’atteindre véritablement la cohérence de l’édifice hégélien, du moins de le dépouiller clairement de son « enveloppe mystique »,[91] pour parler comme Marx, et d’exposer cette dimension hétéronomique de la dialectique. Autrement dit, on peut bien voir déjà chez Hegel une logique dialectique *de la contrariété* plutôt que *de la* contradiction,[92] où l’influence de l’expérience déterminée est consciemment admise. Cela revient cependant à admettre, comme l’ont clairement montré Schelling, Feuerbach et compagnie, que la dimension ontique de l’ontologie hégélienne est, au commencement de son entreprise, une présupposition *extra*logique indépassable pour la logique.

Nous en arrivons alors à une conception renouvelée de la dialectique qui a encore à être précisée, mais qui, du fait de son hétéronomie, tient d’avantage *de la méthode d’exposition* que *du principe ontologique*. Comme l’écrivait Feuerbach : « La philosophie hégélienne est bien en fait le *système* le plus parfait qui ait encore jamais paru […] Cependant, la pensée systématique n’est pas *la pensée en soi* […] elle n’est que la pensée *qui* s’expose. »[93]

Notes

1 Friedrich Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, tome V (Paris : Gallimard, 2011), 131, GS §106.

2 Constanzo Preve, « Reconstruire le marxisme ou aller au-delà du marxisme ? Premiers éléments pour une discussion, » in *Marx après les marxismes*, I, sous la dir. de Michel Vakaloulis et Jean-Marie Vincent, 83 (Paris : L'Harmattan, 1997).

3 Ibid. Contrairement à ce qu'affirme Preve, la tentative d'établir les fondements épistémiques d'une approche d'inspiration marxienne en sciences humaines ne nous semble ni déraisonnable en soi, ni dépassée. Elle doit cependant partir d'un examen critique de sa propre tradition et de ses pratiques. En ce sens, la remarque de Perry Anderson est toujours d'actualité : « la responsabilité la plus importante des socialistes contemporains est d'isoler les principales faiblesses théoriques du marxisme classique, d'expliquer leurs raisons historiques et d'y remédier. La présence d'erreurs est une des marques de toute science : prétendre à leur absence a presque discrédité le matérialisme historique en tant que science. La comparaison habituelle de Marx avec Copernic ou Galilée, si on doit la faire, doit être prise au sérieux […] Leur statut même de pionnier de l'astronomie ou de la physique moderne est une garantie d'erreurs inévitables, à l'aube du développement d'une science nouvelle » (Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental* (Paris : Maspero, 1977), 154).

4 Preve, « Reconstruire le marxisme ou aller au-delà du marxisme ? », 84.

5 On retrouve toutefois une remarque analogue dans Lucio Colletti, « Marxisme et dialectique, » in *Politique et philosophie*, 102-103 (Paris : Galilée, 1975).

6 Voir Galvano Della Volpe, « Sur la dialectique », in *Rousseau et Marx et autres écrits*, 299 (Paris : Grasset, 1974) ; Galvano Della Volpe, *La Logique comme science historique* (Bruxelles : Éditions Complexe, 1977), 131 et suiv. Une telle entreprise n'a toutefois rien d'évident, comme le rappelle Emmanuel Renault : « La nature de l'épistémologie marxienne est difficilement identifiable pour des raisons qui tiennent non seulement à la rareté et à l'absence de systématicité des développements explicites, mais aussi au fait que la définition marxienne de la scientificité combine des éléments épistémologiquement hétérogènes » (Emmanuel Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie, » *Actuel Marx*, 46 (2009) : 143). Et pourtant, malgré ces difficultés, Renault n'hésite pas à dire : « Il est bien possible que la combinaison de ces éléments [épistémologiques] hétérogènes fasse *tout l'intérêt* du propos philosophique marxien » (Ibid. ; nous soulignons). Malgré, donc, les difficultés de l'entreprise Della volpienne, son projet touche au cœur même de l'importance philosophique de Marx.

7 Lucio Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », in *Le Déclin du marxisme*, 113 (Paris : Presses universitaires de France, 1984).

8 Colletti, « Marxisme et dialectique », 61.

9 Ibid.

10 Emmanuel Kant, « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives », in *Œuvres philosophiques*, I, 265 (Paris : Pléiade, 1980).

11 Ibid.

12 Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 85–86. Ibid., 80–82 et 87 ; Colletti, « Marxisme et dialectique », 66, 70, 80 et 87.
13 Kant, « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives », 266.
14 Ibid., 269.
15 Ibid., 271.
16 Ibid., 267–268.
17 Colletti, « Marxisme et dialectique », 65 et 70. Dans *Contradiction dialectique et non-contradiction*, Colletti affirme au nom d'une ontologie strictement positive que « Kant exclut que l'on puisse parler de réalité *négative*, c'est-à-dire qu'il exclut que la “négation” […] [puisse] être [considérée] comme quelque chose d'objectif ou de réel » (Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 88). Il s'agit là d'une lecture très partiale et inadéquate de ce qui est dit par Kant, comme nous l'expliquons plus avant.
18 Voir Kant, « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives », 278 et 286.
19 Voir Aristote, *La Métaphysique*, I (Paris : Vrin, 2000), 122, *1005b22–32* ; ibid., n.2 ; Martin Heidegger, « Le Mot de Nietzsche : “Dieu est mort”, » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, 301 (Paris : Gallimard, 1994) ; F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie* (Paris : Gallimard, 1998), 272. Contre les héraclitéens, Aristote postule donc au travers du principe de contradiction une ontologie positive de la réalité ; voir Aristote, *La Métaphysique*, I, 145, *1010b18–19*.
20 Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 94, 99 et 109.
21 On utilise alors la notion logique de contradiction dialectique pour rendre compte de ce qui, dans la terminologie kantienne, relève en fait de la contrariété ; voir Colletti, « Marxisme et dialectique », 71–72. C'est ce que reproche Colletti à certains des théoriciens les plus importants du marxisme tel Engels (*Anti-Dühring* (Paris : ES, 1977), 52), Plekhanov (« La Conception moniste de l'histoire », in *Œuvres philosophiques*, I, 605 et suiv. (Moscou : Éditions du Progrès, 1954).), Lénine (« Sur la question de la dialectique », in *Textes philosophiques*, 271–273 (Paris : ES, 1978).), Lukács (*Histoire et conscience de classe* (Paris : Minuit, 1973), 28) ou encore Mao Tsé-Toung (« De la Contradiction », in *Œuvres choisies*, I, 347 (Pékin : Éditions en langues étrangères, 1967).). Plus récemment, cette confusion s'est retrouvée dans les travaux d'inspiration maoïste du jeune Badiou (*Théorie de la contradiction* (Paris : Maspero, 1976), 52).
22 G. W. F. Hegel, *La Science de la Logique*, I (Paris : Aubier, 1975), 73. Pour une schématisation du processus dialectique, malgré certaines réserves, voir Michael Forster, “Hegel's dialectical method,” in *The Cambridge Companion to Hegel*, sous la dir. de Frederick C. Beiser, 132 (Cambridge : Cambridge University Press, 1993).
23 Renault souligne le caractère « déflationniste » de la conception marxienne de la philosophie visant à expurger celle-ci « de ses prétentions excessives » (Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », 137). L'expression se retrouve également chez Yvon Gauthier pour caractériser les

travaux des B. Croce et R. Pippin, cette fois appliqués à l'œuvre de Hegel : « J'entends par lecture déflationniste l'exégèse qui tente de polir la gangue métaphysique de la pensée hégélienne afin de lui enlever son relief dogmatique et veut en énucléer le cœur théorique pour en faire une théorie de l'homme et de la société modernes » (Yvon Gauthier, *Hegel – Introduction à une lecture critique* (Québec : Presses de l'Université Laval, 2010), x). Le présent travail s'inscrit dans la lignée de ces lectures « déflationniste » en s'attardant plus particulièrement sur l'enjeu de la méthode dialectique. Autrement dit, mais nous y reviendrons, si la dialectique veut maintenir une pertinence méthodologique, elle devra abaisser certaines de ses prétentions. Or c'est justement un tel travail qui s'opérera sous l'égide du jeune Marx, mais aussi de Feuerbach, Della Volpe, etc.

24 Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 82.

25 Forster, « Hegel's dialectical method », 143 : « [Hegel's viewpoint] renounces the distinction between reality and thought. »

26 Hegel, *La Science de la Logique*, I, 30.

27 Ibid., 33.

28 C'est d'ailleurs l'un des points centraux du premier chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* ; voir G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, I (Paris : Aubier, 1977), 91.

29 Voir G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (Paris, Vrin, 2012), 105–106, §18. Sur le primat de l'Unité sur l'altérité chez Hegel, voir notamment Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Paris, Le livre de poche, 2006), 104 et suiv.

30 Hegel, *Science de la Logique*, III, p. 37.

31 G. W. F. Hegel, « Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling », in *Premières publications*, 140 (Paris : Vrin, 1952).

32 « On a énoncé : A et un non-A, le pur-autre de A, mais cet autre ne se montre que pour disparaître aussitôt. L'identité est donc exprimée dans cette proposition comme négation de la négation. A et non-A sont présentés comme distincts et différents l'un de l'autre, l'un et l'autre se rapportant au même A. L'identité apparaît ainsi comme cette diversité au sein d'un rapport, ou comme la simple différence en dehors de tout rapport » (Hegel, *Science de la Logique*, III, 37).

33 Ibid., p. 37–38.

34 Ibid., p. 67. Voir Ibid., 68 ; Forster, « Hegel's dialectical method », 141 ; Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Cambridge : Cambridge University Press, 2007), 200.

35 L'expression est de Forster ; voir Forster, « Hegel's dialectical method », 141.

36 Hegel, *Science de la Logique*, III, 67 ; Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, 200.

37 Voir Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, 201 et suiv.

38 Colletti remarque d'ailleurs que, par plusieurs de ses aspects, l'opposition réelle peut remplir la fonction de la contradiction dialectique, tout en s'inscrivant dans une ontologie matérialiste et réaliste cohérente qui ne

réduirait pas l’être à la pensée ; voir Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 98. Dans sa « Notice » sur l’*Essai* de Kant, Jean Ferrari souligne également la parenté entre l’opposition réelle de Kant et la contradiction hégélienne, la différence se situant essentiellement en ce qui concerne le postulat – idéaliste – d’une identité du réel et du rationnel, ce que Kant récuse (voir Jean Ferrari, « Notice », in Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, I, 259 (Paris : Pléiade, 1980).). Les rares théoriciens marxistes qui, comme Karl Korsch ou Césare Luporini, ont reconnu cette parenté entre la contrariété kantienne et la contradiction hégélienne les ont posées en termes d’équivalence. Le problème, selon Colletti, est que, ce faisant, ils réintroduisent le danger quasi ontologique d’une confusion terminologique ; voir Colletti, « Marxisme et dialectique », 72–74. De fait, si l’on conçoit l’utilisation du mot « contradiction » dans la logique hégélienne et chez les marxistes qui s’en sont inspirés en un sens essentiellement métaphorique – comme c’est le cas par exemple pour le logicien polonais Ajdukiewicz (voir Colletti, « Marxisme et dialectique » 83–84), ou plus récemment pour Yvon Gauthier (voir *Hegel –Introduction à une lecture critique*, 49 et 68) –, il est tout à fait possible d’opérer un tel rapport d’équivalence. L’utilisation du terme « contradiction » pour parler de la réalité ne serait plus alors un travers idéaliste posant une thèse ontologique forte sur la réalité, mais simplement un usage inapproprié, parce que confus et ambigu, d’un terme pouvant être remplacé pour plus de rigueur par le concept kantien d’opposition réelle. Michael Forster s’oppose à une telle lecture « métaphorique » de la contradiction hégélienne ; voir Forster, « Hegel’s dialectical method », 141–142. Selon ce dernier, toutefois, Hegel, tout en utilisant le terme « contradiction » de manière rigoureuse, ne l’utiliserait jamais pour traiter de la réalité, puisque la perspective philosophique de Hegel ne poserait en aucun cas des jugements sur la réalité : « Hegel’s philosophical viewpoint thus officially makes no claims whatsoever about reality, and *a fortiori* no contradictory claims about it » (Forster, « Hegel’s dialectical method », 144). Cela semble toutefois assez difficile à accepter, à la lumière de certains passages de la *Science de la Logique* ; voir Hegel, *Science de la Logique*, III, 71–72 ; ibid., I, 158–160. Hegel parle d’ailleurs lui-même dans l’*Encyclopédie* de la dialectique comme posant « une simple *apparence* de *contradictions* » entre les concepts, ce qui semble d’ailleurs se confirmer au §119 (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, 168, §81, 196–198, §119) ; Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 97. Le problème pour Colletti demeure néanmoins, car il faut réduire la contradiction dialectique à une opposition réelle et non l’inverse, comme semble le faire Hegel ; voir Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 108.

39 Voir Hegel, *Science de la Logique*, III, 67–68.

40 Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 94. Il y aurait en effet reprise chez Hegel « de la conception platonicienne de l’être empirique comme *non-être* » (ibid., 95).

41 Hegel, *Science de la Logique*, III, 72.

42 Ibid., I, 159.

43 Il est intéressant de noter ici l'affinité philosophique des critiques de Hegel par Schelling et Feuerbach qui, sur bien des points, font véritablement figure de frères ennemis.

44 Voir Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 117 ; Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl* (Paris : Gallimard, 2012), 149 ; Della Volpe, *La Logique comme science historique*, 107 ; Ludwig Feuerbach, « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie », in *Manifestes philosophiques*, 141, §7 (Paris : Presses universitaires de France, 1973) ; Karl Marx, *Critique de l'État hégélien* (Paris : Union générale d'éditions ; 10/18, 1976), 93–94 ; Karl Marx, *Manuscrits de 1844* (Paris : GF-Flammarion, 1996), 169 et 179 ; F. W. J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy – The Berlin Lectures* (New York : SUNY University Press, 2007), 151. Comme Nathan Rotenstreich le montre, avec raison selon moi, les critiques feuerbachienne et marxienne de l'idéalisme spéculatif comme mouvement essentiellement hypostatique semblent directement s'inspirer du kantisme, un rapprochement également souligné par Colletti ; voir Nathan Rotenstreich, « Anthropology and Sensibility », *Revue internationale de philosophie*, 26, 101 (1972) : 340–342.

45 Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 95.

46 Voir Hegel, *Science de la logique*, I, 158–159 ; Ludwig Feuerbach, « Principes de la philosophie de l'avenir, » in *Manifestes philosophiques*, 219, §24.

47 Colletti, « Marxisme et dialectique », 94.

48 « [P]uisque l'*aliénation est la contradiction* qui procède de l'autoscission de l'"unité", la conclusion ultime est que "théorie de la valeur", "théorie de l'aliénation" et "théorie de la contradiction dialectique" s'avèrent être, en fin de compte, une seule et même chose. Avec pour conséquence que la tentative de Marx de développer une *analyse scientifique* du mode de production capitaliste se retrouve minée irrémédiablement à la racine » (Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 123). Sur l'identification de la théorie de la valeur avec la théorie de l'aliénation et la théorie de la contradiction dialectique, voir Colletti, « Marxisme et dialectique », 100–101.

49 « S'il est vrai que la séparation entre marchandise et argent est, pour Marx, une *contradiction dialectique* d'opposés qui s'intègrent réciproquement, et s'il est vrai aussi que cette contradiction se développe entre des opposés réels, c'est-à-dire indépendants l'un de l'autre (ce qui semble contredire tout ce que nous avons soutenu jusqu'alors), la *réalité* de ces extrêmes est ici d'un genre très spécial » (Colletti, « Marxisme et dialectique », 97).

50 Ibid.

51 « L'aliénation, en fait, est un moment du processus dialectique : elle correspond à l'autoscission de l'unité » (Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 122).

52 Marx, *Critique de l'État hégélien*, 224. Voir Colletti, « Marxisme et dialectique », 65-66.

53 Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 122–123.

54 Forster, « Hegel's dialectical method », 136.

55 Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste* (Paris : GF-Flammarion, 1998), 73-74, ainsi que la lettre de Marx du 5 mars 1852 à J. Weydemeyer.
56 Voir Jean-François Lyotard, *Le Différend* (Paris : Minuit, 2007), 247 ; *La Condition Postmoderne* (Paris : Minuit, 1983), 61–62, 98 ; *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris : Galilée, 1984), 27 ; *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Paris : Galilée, 1988), 114.
57 Lyotard, *Le Différend*, 246. Sur le tort subit et l'*agôn* qui en découle, voir Ibid., 25 ; Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, 29.
58 Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, 36.
59 Preve, « Reconstruire le marxisme ou aller au-delà du marxisme ? Premiers éléments pour une discussion », 88.
60 Ibid.
61 « Comme la philosophie des Lumières, le marxisme est dépassé, c'est-à-dire terminé, mais cela ne signifie pas en fait qu'il soit mort. La philosophie des Lumières, par exemple, est historiquement finie, mais elle n'est pas “morte” et continue à vivre encore aujourd'hui sous milles formes » (Ibid.). Cette affirmation est à mettre en relation avec la question énoncée par Lyotard dans *Le Différend :* « Le marxisme n'a pas fini, mais comment continue-t-il ? » (246).
62 Sur les problèmes encourus par une interprétation praxique de l'œuvre philosophique de Marx et des ces continuateurs, voir Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », 142.
63 Voir Preve, « Reconstruire le marxisme ou aller au-delà du marxisme ? Premiers éléments pour une discussion », 85.
64 Il faut entendre par dialectique « pure » un procès *strictement immanent* qui serait en mesure, à partir d'une quelconque catégorie logique ou figure de la conscience, de déduire de façon nécessaire son contraire ou son autre et de cette contradiction faire émerger un troisième terme tout aussi nécessaire. Il n'aurait en ce sens aucune intervention extérieure au point de départ, aucune présupposition ; voir Forster, « Hegel's dialectical method », 132–133. Pour l'esquisse d'une approche hétéronomique de la dialectique, voir Della Volpe, *La Logique comme science historique*, 127.
65 Si l'influence de Feuerbach sur la pensée du jeune Marx est généralement admise et connue, les influences de Schelling ou de Trendelenburg le sont moins. S'inspirant des travaux de Manfred Frank, les auteurs Dardot et Laval ainsi que Renault suggèrent la possible influence de Schelling sur Marx, potentiellement par l'intermédiaire de Feuerbach ; voir Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 148–151 ; Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », 141 n.19. L'influence de Trendelenburg est pour sa part suggérée par Colletti ; voir Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 117.
66 Ce qui doit être entendu par cette expression de « matérialisme dialectique » reste encore à déterminer et à théoriser, mais cela ne doit absolument pas être confondu avec ce qui fut autrefois qualifié par cet idiome, c'est-à-dire le

diamat du marxisme orthodoxe dont le présent texte se veut explicitement une critique.

67 Hegel, *Science de la Logique*, I, 58.

68 « [S]i l'on veut éviter toute prémisse et pour que le commencement lui-même soit *immédiat*, il faut le concevoir comme étant le commencement de la Logique, de la pensée en soi » (ibid.).

69 Ibid., I, 58–59. Voir Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 146–147.

70 Voir Forster, « Hegel's dialectical method », 131 ; Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 95–96 ; Marx, *Manuscrits de 1844*, 162.

71 Colletti, « Contradiction dialectique et non-contradiction », 99 et 109.

72 Ibid., 99.

73 « Hegel tire de ce qu'il appelle "l'automouvement de la pensée" plus qu'il ne lui permet parce qu'il *interpole*, dans le processus logique, des éléments qu'il tire subrepticement de l'"intuition sensible", c'est-à-dire de l'expérience. Et c'est justement ce qui permet au processus dialectique d'atteindre ce "nouveau" que la pensée ou la "négation logique", seule, ne serait jamais en mesure de produire » (ibid.).

74 Voir Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 150.

75 F. W. J. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* (Paris : Presses universitaires de France, 1983), 162.

76 « En fait, ce qui *est* l'Étant et qui ne peut être qu'effectivité pure, ne peut, en tant que tel, se saisir en aucun concept. Or, la pensée ne va pas jusqu'au concept. Ce qui n'est qu'acte échappe à celui-ci » (Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 299) ; voir Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 152. En effet, selon Schelling, la pensée ou le concept ne sont en mesure d'appréhender les déterminations de l'être que comme potentialité (*potentia*), mais non comme réalité ; cette tâche est en effet dévolue selon Schelling à la philosophie positive (*The Grounding of Positive Philosophy – The Berlin Lectures*, 160).

77 « [D]ans l'Idée même, il n'y a aucune nécessité d'aller plus loin ou de devenir autre » (Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, 172).

78 Ibid., 156.

79 À cette présupposition philosophique s'ajoutent des présuppositions d'ordre pratique, comme le langage, et d'ordre théorique, comme la possibilité pour un concept pur de se transformer en son contraire et inversement, ou encore la possibilité de l'Idée de s'extérioriser dans la nature et l'esprit. En effet, l'entreprise logique de Hegel présuppose d'emblée, par sa pratique même, le langage susceptible de lui conférer une intelligibilité. Pour être véritablement sans présupposition naturelle, la Logique hégélienne devrait, selon Schelling, être en mesure de *déduire* le langage de la relation entre être et néant : « Mais, en prétendant dépasser toutes les notions naturelles sous le prétextes qu'elles seraient de simples déterminations finies de l'entendement, on se prive du même coup de tout moyen de se faire entendre, car c'est seulement dans ces formes qu'on peut *entendre* quoi que ce soit » (ibid., p. 181) ; voir Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 296. Les deux présuppositions théoriques sont pour leur part exprimées de manière plus explicite dans sa

Préface à Cousin ; voir F. W. J. Schelling, *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin* (Paris : F.G. Revrault, 1835), 17–18) ; Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 150.

80 Schelling, *Contribution à l’histoire de la philosophie moderne*, 150.
81 Voir Ludwig Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », in *Manifestes philosophiques*, 29 ; Marx, *Critique de l’État hégélien*, 73 ; Marx, *Manuscrits de 1844*, 163 et 179.
82 Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », 44 ; voir Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 154 ; Schelling, *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, 21, n.1.
83 Voir Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 153 ; Feuerbach, « Principes de la philosophie de l’avenir », 221, §26 ; Marx, *Critique de l’État hégélien*, 113 et 117.
84 Schelling, *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, 18.
85 Voir Marx, *Manuscrits de 1844*, 154 et 183.
86 Ludwig Feuerbach, « À propos du *Commencement de la philosophie* », in *Pour une réforme de la philosophie*, 12–13 (Paris : Mille et une nuits, 2004). Voir Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, 156 ; Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », 46.
87 Feuerbach, « Principes de la philosophie de l’avenir », 262, §62.
88 Della Volpe, « Sur la dialectique », 284. Voir Della Volpe, *La Logique comme science historique*, 164.
89 Voir Hegel, *Science de la Logique*, I, 57
90 Forster, « Hegel’s dialectical method », 165, n.41.
91 Karl Marx, *Le Capital* (Paris : Presses universitaires de France, 2009), 18.
92 Voir Gauthier, *Hegel –Introduction à une lecture critique*, 68.
93 Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », 30.

References

Anderson, Perry. *Sur le marxisme occidental*. Paris : Maspero, 1977.
Aristote. *La Métaphysique*, 2 vol. Paris : Vrin, 2000.
Badiou, Alain. *Théorie de la contradiction*. Paris : Maspero, 1976.
Colletti, Lucio. *Politique et philosophie*. Paris : Galilée, 1975.
—. *Le Déclin du marxisme*. Paris : Presses universitaires de France, 1984.
Dardot, Pierre et Christian Laval. *Marx, prénom : Karl*. Paris : Gallimard, 2012.
Della Volpe, Galvano. *Rousseau et Marx et autres écrits*. Paris : Grasset, 1974.
—. *La Logique comme science historique*. Bruxelles : Éditions Complexe, 1977.
Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. Paris : ES, 1977.
Feuerbach, Ludwig. *Manifestes philosophiques*. Paris : Presses universitaires de France, 1973.

—. *Pour une réforme de la philosophie*. Paris : Mille et une nuits, 2004.
Forster, Michael. « Hegel's dialectical method », in *The Cambridge Companion to Hegel*, sous la dir. de Frederick C. Beiser, 130–170. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
Gauthier, Yvon. *Hegel - Introduction à une lecture critique*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2010.
Hegel, G. W. F. *Premières publications*. Paris : Vrin, 1952.
—. *Science de la Logique*, 4 vol. Paris : Aubier, 1976, 1024 p.
—. *La Phénoménologie de l'esprit*, tome 1. Paris : Aubier, 1977.
—. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin, 2012.
Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1994.
Kant, Emmanuel. *Œuvres philosophiques*, tome 1. Paris : Gallimard/ Pléiade, 1980.
Lénine. *Textes philosophiques*. Paris : ES, 1978.
Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris : Le livre de poche, 2006.
Lukács, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Paris : Minuit, 1973.
Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne*. Paris : Minuit, 1983.
—. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris : Galilée, 1984.
—. *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris : Galilée, 1988.
—. *Le Différend*. Paris : Minuit, 2007.
Mao Tsé-Toung. *Œuvres choisies*, tome 1. Pékin : Éditions en langues étrangères, 1967.
Marx, Karl. *Critique de l'État hégélien*. Paris : Union générale d'éditions, 10/18, 1976.
—. *Manuscrits de 1844*. Paris : GF-Flammarion, 1996.
Marx, Karl et Friedrich Engels. *Manifeste du parti communiste*. Paris : GF-Flammarion, 1998.
Marx, Karl. *Le Capital – Livre 1*. Paris : Presses universitaires de France, 2009.
Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*, tome 5. Paris : Gallimard, 2011.
Plekhanov, Georges. *Œuvres philosophiques*, tome 1. Moscou : Éditions du Progrès, 1954.
Preve, Constanzo. « Reconstruire le marxisme ou aller au-delà du marxisme ? Premiers éléments pour une discussion », in *Marx après les marxismes*, tome 1, sous la dir. de M. Vakaloulis et J.-M. Vincent, 77–88. Paris : L'Harmattan, 1999.
Redding, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

Renault, Emmanuel. « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx*, no. 46 (2009) : 137–149.

Rotenstreich, Nathan. « Anthropology and Sensibility », *Revue internationale de philosophie*, 26, 101 (1972) : 336–344.

Schelling, F. W. J. *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*. Paris : F. G. Revrault, 1835.

—. *Contribution à l’histoire de la philosophie moderne*. Paris : Presses universitaires de France, 1983.

—. *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Paris : Gallimard, 1998.

—. *The Grounding of Positive Philosophy – The Berlin Lectures*. New York : SUNY University Press, 2007.

THE MARXIAN LIMITED DIALECTIC AS A KEY TO THE RE-READING OF *CAPITAL*

STEFANO BREDA

> The concept of dialectic has so far been essentially idealistically handled, […] also within the Marxist debate.
>
> (Theodor W. Adorno, *Diskussion über Dialektik*)

> An idealist philosopher is like a man who knows in advance both where the train he is climbing onto is coming from and where it is going […]. The materialist, on the contrary, is a man who takes the train in motion […] but without knowing where the train is coming from or where it is going.
>
> (Louis Althusser, *L'unique tradition matérialiste*)

Adjusting an instrument

For a long time, when thinking about Marx's method of the critique of political economy, nothing seemed more obvious than defining it as a "dialectical materialism" or a "materialistic dialectic". In 1974 Cesare Luporini stressed the fact that the terms "dialectic" and "materialism" are not immediately in harmony with each another. The significance of their connection cannot be taken for granted, since, as such, it defines just a "theoretical tension field",[1] in which a more precise meaning of this connection can and should be looked for. It may appear that, 40 years later, only small steps forward have been taken in this direction from a methodological point of view; so much so that both the opposition idealism/materialism and the reference to dialectical principles are often and with good reason seen as worn-out formulas. Nonetheless, I am convinced that the so-called New Reading of Capital, which has been developing particularly in Germany since the 70s,[2] has provided enough material for a new approach to the problem. This new approach could support a re-reading of the critique of political economy. I would thus like to sketch out some aspects about the manner in which I think this can be done.

Since Marx's critique of political economy[3] is far from being an accomplished and entirely coherent work, three levels of investigation are required and need to intersect:

1. Marx's conception of his own method;
2. Marx's actual method as it can be deduced from an analysis on the level of the content;
3. the manner in which the critique of political economy *should* be re-read, aside from philological considerations, that is to say, the interpretation of Marx's method that seems to be the most rigorous and most useful for the understanding and critique of the capitalist societies.

Very different solutions and interpretations can be offered (and have been offered) at each of these levels, not only from different schools, but also among the exponents of the New German Reading of Capital.[4] I will explore one possible reading that I regard as the most "rigorous and useful". I am convinced that the third level, less philological and more creative, should be the primary, while the other two, although fundamental, should play a subservient role. Indeed, Marx's texts should ultimately be regarded as an instrument, rather than the object of investigation; reflections on Marx's method should resemble the calibration and adjustment of an instrument. Calibrations and adjustments cannot use the instrument itself as their reference point, but require an external standard, which in this case is an idea of the function that the instrument should perform. This idea should descend from social experience.

At the first level – Marx's conception of his own method – one crucial topic is the relationship between Marx and Hegel. It is widely acknowledged today that Marx's understanding of Hegel was quite limited; this pertains not only to the young Marx, but to his "second reading" as well.[5] This, however, does not undermine the importance of considering Marx's confrontation with the Hegelian dialectic. In order to understand the method applied by Marx in his mode of *Darstellung* (exposition or presentation) of the capitalist mode of production, it has to be considered first how Marx himself characterized his own dialectical method in juxtaposition to the Hegelian one, or rather, *to his understanding* of it. According to the few methodological statements by Marx, the main differences between his dialectic and the Hegelian one are:

- The unfolding of the “peculiar logic of the peculiar object” (MEW 1, 296)[6] instead of the application of a ready-made logic to a specific object (see MEW 29, 275);
- An *a posteriori* reconstruction of this logic instead of an *a priori* development (see MEW 23, 27 / MEGA II.6, 709).

By focusing on these two points it will be possible to assign a precise meaning to the well-known words regarding the limits of the dialectical method.

Marx’s *Darstellung* of the capitalist mode of production is structured as a *dialectical development* of the concept of “capital” (see MEW 31, 313). The dialectical nature of this development lies in the fact that it starts from the result as something immediate and arrives at the same result as mediated, thereby de-naturalizing the capitalist mode of production and bringing its inner structure to light. Moreover, this development from immediacy to mediateness takes place through an *immanent critique* of the concept that is, by measuring it through its own criteria.[7] The critique of a category results not from an opposition to it, but from a full acceptance of it and from the unfolding of its immanent truth.

Where does the materialist character of this development come from? In this regard, two points must be focused upon:

1. The dialectical development takes place at a logical level. This implies rejecting any “historicizing reading” of *Capital*, i.e. a reading of the critique of political economy as a dialectical or – more generally – conceptual presentation of historical development.[8]
2. It is not a development closed in on itself. This implies a rejection of such interpretations that read the development as a “deduction from the concept” (the so-called *Keimzellendialektik*). According to such interpretations, Marx identified an initial category from which the whole capitalist mode of production could be deducted, thanks to the driving force of the contradiction inherent to the said concept.

Historical and logical temporality

The first point, if expressed in this generic form, is one of the common features of the New Reading of Marx and one of the main battlefields of the marxological *Methodenstreit*. For an in-depth examination of the matter, I refer to the existing ample literature.[9] It suffices to point out the

connection between this statement and a specific understanding of the object of inquiry, which is based on a clear distinction between "capitalist mode of production" and "capitalisms", as historically and geographically defined cases of "a comprehensive socio-historical formation"[10] in which the capitalist mode of production dominates.

The object of inquiry is the specifically capitalist mode of socialization (*Vergesellschaftungsweise*) *in its peculiarity*, or, in other words, the peculiar logic of the peculiar object that is "capitalist mode of production". It is a logical object, which cannot exist as such in historical temporality.

It could be said that the dialectical development concerns *the peculiarity* itself of a peculiar object. In order that the movement does not turn into a *petitio principii*, the delimitation of this object cannot be established a priori, e.g. through a historical comparison between the capitalist mode of production and other modes of production; otherwise, the peculiarity of the object would be arbitrarily introduced as a premise. Indeed, the object delimitation should be the *result* of the development. Hence, the history of this object can only be considered thanks to, and consequently *after*, the dialectical development (cf. MEGA II.1.2, 369 / MEW 42, 373); actually, it should be taken into account that the peculiarity of the capitalist mode of production does not have a history (though it is a historical result). Rather, a historical inquiry should be concerned with the domination of the capitalist mode of production in actual societies, i.e. it should be a history of capitalisms. Dialectical development and historical inquiry have different objects and properly positing the object of the latter is only possible after having carried out the former.

This perspective bans historical *temporality* from the method of *Capital*, yet it does not ban historicity. It only inverts the relationship between historicity and logicality of the object; the historicization of the capitalist mode of production is the result and not the premise of the critique of political economy.

Whether dialectical development should be read as taking place in a historical or in a logical temporality is not a matter of degree but a binary choice; it can be shown that the two readings lead to diametrically opposite outcomes regarding fundamental issues (cf. MEW 13, 638 / MEGA II.1.1, 42), such as simple commodity production, value-money connection, capital-credit relationship and many others.

Hence, this is not the old Engelsian distinction between historical and logical mode of exposition (see MEW 13, 474 / MEGA II.2, 252), which was based on the idea of exposition as presentation of some ready-made results. Moreover, "logical" cannot be a characterization of method itself;

rather, it indicates the kind of temporality in which the development takes place, and is derived from the definition of the object of inquiry, the "*kontemporäre Geschichte*" of capital (MEGA II.1.2, 368 / MEW 42, 372). The latter is just another way to express the aforementioned definition; "*kontemporäre* Geschichte" (from the Latin *Cum - Tempus*, which literally corresponds to the Greek *Syn - Chrònos*) could be translated both as "contemporary History" (*zeitgenössische Geschichte*) and "simultaneous History" (*gleichzeitige Geschichte*). The first translation simply expresses a mode of historicity, and would imply a reading of *Capital* as "phase study", while the latter expresses a peculiar way of dealing with a mode of temporality (and *not* of historicity), namely synchrony.[11] Writing a history of a synchrony means unfolding synchrony *as a development*, that is to say unfolding the inner temporality of a logical object. "The same history daily plays under our very eyes" (MEW 23, 161 / MEGA II.5, 102). This is what dialectical development means; the method of development should therefore be defined as *dialectical*. Defining the method as logical conveys the idea that the particular logic of the particular object is something already given and just has to be presented following a logical criterion without losing the thread that runs from the beginning category to the whole system.[12] Nonetheless expressions such as "logical method" or "logical procedure" are used by several authors in the New Reading of Marx milieu.[13] Thus, referring to common features of the New Reading of Marx is insufficient to solve the problem at hand. This leads to the second point.

The second point can be read as a restrictive clause to the first one. Though dialectical development *fully* takes place in a logical temporality, it is not closed in on the logical level. Thus, the development is not closed in on itself. Marx does not begin his exposition from a concept; rather, he begins from the empirical, something historically given that can be simply observed as such as it presents itself (see MEW 19, 368f.), i.e. commodity as the dominant form in which wealth appears[14] ("*erscheint*"; MEW 23, 49) in historically given bourgeois societies. He then transforms this evidence into a problem.[15] This assimilation of empirical-historical evidence in the form of *Erscheinung* into dialectical movement is not limited to the beginning of the development, but characterizes each one of its fundamental conceptual steps.[16] As previously mentioned, asserting that the dialectical development takes place in a logical temporality does not mean an expulsion of historicity from the method, but just expulsion of historical temporality. History enters the development through empiricity, that is, through what is historically given, as it presents itself.

A limited dialectic

It is now possible to turn the two aforementioned descriptive statements into two claims that the dialectical development should satisfy in order to be defined as "materialist":

1. The dialectical movement in *Capital* is materialist if it is limited to the logical level; that is, if it is meant to unveil the structure of an object that has become (*geworden*), thereby redefining the object itself in its peculiarity, not to explain its historical becoming. If the dialectical exposition unfolds "a synchrony as development", then transferring this "dialecticity" outside its logical level into historical temporality, would be the same as forcing history to be something it is not i.e. a synchrony. Talking about the capitalist mode of production, the "*history of its formation" (*MEGA II.1.2, 368) *would be seen as if it were* its "*contemporaneous* history", its becoming as if it had already become. This leads to historical determinism i.e. to see "in every social form […] the bourgeois one" (MEW 13, 636 / MEGA.II.1.1, 40). "The so-called historical development is in general grounded on the fact that the last form considers the past ones as steps to itself" (ibid.). This is but an idealization of history.[17] In order to avoid becoming a form of idealism, the dialectical development must know its own limits; it cannot explain historical development, it can just be an instrument to comprehend its result and consequently help identify which steps of the historical process were fundamental in order that it could result in what it *de facto* resulted in. This limit concerns what the dialectic can achieve, but is not the only kind of limit.
2. The dialectical development is materialist if it is not aprioristic, that is, if it is not independent. The dialectical method should be anti-empiricist, but in order to be materialist it cannot be anti-empirical. The kind of materialism Marx elaborates starting from *The German Ideology* has to be anti-empiricist since he realizes that it is not sufficient to emancipate analysis from ideology, meant subjectively, from the "preconceived idealistic quirks" (MEW 21, 292) to find "facts", "grasped in their own connection" (ibid.),[18] because ideology is itself part of the social objectivity; the false is not – not only – subjective mystification, but "real mystification" (MEW 13, 34f. / MEGA II.2, 128), that is to say, it is itself part of the truth of social relations. It is for this reason that the method should be dialectical; it is not an arbitrary choice, but follows from

> the object of inquiry. Facts, as they immediately present themselves, as empirically experienceable are mystified. On the other hand, if this materialism is not going to turn into the "mystifying form" of the dialectic (MEW 23, 27 / MEGA II.6, 709; see also MEW 32, 538), i.e. in its own "direct opposite" (ibid.), the idealistic dialectic, then the dialectical development cannot be a closed system. Not an inner logic of the development, but rather the empirical itself has to lead its own sublation (*Aufhebung*). History should enter the development through empiricity, which is to say, through what is historically given experienced as it presents itself. "Historically given" here means the result of history as such, not as history of the peculiar object. It is precisely by participating in the dialectical development, which turns the contents of the empirical experience into problems, that this indistinct result of the historical process gets a sense within the inner temporality of the concept and that consequently the peculiarity of the object comes to light. This second point limits the dialecticity of the method of the critique of political economy. The method can be materialistically dialectical only if the dialectic is but a part of the method, the method of *Darstellung* as opposed to the method of *Forschung*.[19]

Hence, the materialist character of the dialectical development is provided by its limits. According to this view, it makes little sense to talk about "dialectical materialism", since the method is materialist precisely thanks to the limitation of dialectic. This *limited dialectic* can then properly be called a "*materialist dialectic*".

An *a posteriori* reconstruction of the *a priori*

After having theoretically defined how a materialist dialectical method should look like, the problem is to understand how dialectical development can practically assimilate the contents of experience. Thus, turning to the level of content, the first thing to do is to identify a principle of reading that responds to both aforementioned claims.

I argue that such a principle can consist in reading the content of development as an *a posteriori reconstruction of the a priori*. As a first approximation it can be said that the term "*a posteriori*" means the fact that the content is taken as historically given (cf. MEGA II.1.2, 368 / MEW 42, 372); there is no need to deduce it from anything but the process of empirical inquiry. The term "*a priori*" here means the necessary

conditions for the content (what should a priori be given in order that this content can exist).

What has to be deduced is not one content or another, but their mutual relationship.

An analysis of the Marxian method at work shows that such a formulation can be applied both to the critique of political economy as a whole and its single conceptual steps. The first level could be called "structure-level", the latter "single-step-level". At the structure-level "*a posteriori* reconstruction of the *a priori*" defines the relation of the whole development to the entire research object, namely the capitalist mode of production. This means that dialectical development is a reconstruction of the necessary conditions of existence for capitalist social relations. At the single-step-level, it defines the only way in which such a reconstruction is, and can be, carried out; each step of the development is a reconstruction of the necessary conditions for the previous one.

The exposition of the capitalist mode of production and of socialization reveals the way that the economic structure of a society must exist and function, in order that this society presents itself in the way that bourgeois societies do. This mode of manifestation is taken as a given in the process of exposition; this is the reason why the whole development is *a posteriori*. It must be stressed that the structure should consist of the necessary conditions for the mode of production *and of nothing else*, since defining the conditions of possibility for specifically capitalistic socialization means at the same time defining its whole *range of possibilities*; the structure of the capitalist mode of production must be *implied* by *any* social formation that is dominated by the mode of production.

The positing of the inner structure can simultaneously have a necessary and materialist character only if it is produced through a development that proceeds *not* from given conditions to their necessary consequences, but from results to their necessary conditions. This is the only way for dialectical development to be at the same time logically necessary and materialist.

A perfect example of what has been argued thus far at the single-step-level is the transition from general commodity circulation to capital circulation:

a. The transition is not historical but structural; it takes place within the logical temporality of the concept of capital. "We do not deal here with a historical transition of circulation into capital. Simple circulation is rather an *abstract sphere* of the overall bourgeois

production process, which, *through its own determinations*, proves to be a mere *form of manifestation* of a deeper process, which lies behind it and equally results from it and produces it – industrial capital" (MEGA II.2, 68f.; emphasis added). It has to be pointed out that simple commodity circulation does not designate a situation in which commodities are occasionally exchanged along with other forms of socialization of human labour; it designates commodity exchange as the distinguishing mark of socialization in the absence of capital circulation. A society characterized by such a situation never existed and correspondingly a historical transition from such a society to a capitalist one never occurred.[20] Even if it had occurred, it would have been something radically different from the transition that takes place in logical temporality. Transitions in dialectical development occur due to *objective necessity*, while historical transitions depend also on subjective factors. But precisely the fact that the transition occurs necessarily in logical temporality rules out the possibility that such a transition can happen in historical temporality, in any conceivable world, regardless of the role that subjective factors could play. The reason lies in the argument explored in point (b).

b. Marx posits general commodity circulation first as something immediate, found at the "surface" of capitalist society (MEGA II.1.1, 174 / MEW 42, 176), the latter including the self-consciousness of capitalist society namely political economy. He then shows that capital circulation is a necessary condition for universal commodity exchange. In order to be posited, universal commodity circulation has to be at the same time capital circulation and consequently mediated through the capital production process. In turn, the totality of general commodity circulation has been posited by means of a reconstruction of the necessary conditions for the commodity form.
c. It is interesting to note that Marx demonstrates that capital process is a necessary condition for general commodity exchange in the *Manuscripts of 1857/1858* (see MEGA II.1.1, 157f. / MEW 42, 160f.), while in *Capital* the argumentation is not complete.[21] The most probable reason for this reluctance is that Marx was concerned that his positing capital circulation could be misread as a deduction from the previous category. Avoiding readings of his critique of political economy as an *a priori* construction (and the consequent charge of idealism[22]) was one of his main worries as he wrote and edited *Capital*, as the afterword to the second German

edition proves (see MEW 23, 27). So in *Capital*, he simply states that the capital circulation form M - C - M is *found* beside the simple circulation one, C - M - C (see MEW 23, 162), going so far in emphasizing the empirical origin of the content of development that he neglects the dialectical coherence of the latter. In any case, this proves that the reconstruction of the conditions of existence for universal commodity circulation takes place *a posteriori*, and it could not be otherwise, as point (d) clarifies.

d. Although this passage from commodity circulation as immediate to its mediateness is just a logical passage, which has no correspondence in historical temporality, it does not – and cannot – happen through a deduction closed in on the logical development. The passage is only possible if labour-power is present on the market as a commodity among others. But the purchasability of labour-power on the commodity market cannot be deduced from the immediate totality of general commodity circulation[23]; it must be posited as historically given,[24] which is possible because the research object is the historically given totality of the capitalist mode of production, and is investigated as such (see MEW 13, 637 / MEGA II.1.1, 41). After having been posited from the outside of the logical development, the labour-power commodity can be *a posteriori* showed to be a necessary condition for general commodity circulation.
e. Even if the dialectical passage does not explain any historical development, it can provide a key to understanding the role played by a given process in the becoming of the present totality (see MEGA II.1.2, 369 / MEW 42, 373).

An immanent critique of the empirical

The transition from general commodity circulation to capital circulation can be defined as ‘dialectical’ since it reveals, through an immanent development, the mediateness of an object that was perceived as immediate. It reveals that the truth of general commodity circulation as immediate is its own negation as an immediate (see MEGA II.1.1, 177 / MEW 42, 180); its truth is capital circulation, i.e. the mutual mediation of commodity circulation and capital production. Commodity circulation cannot exist but as a moment of a totality which goes beyond the totality of commodity circulation itself. But this dialectical passage can be properly defined as “materialist” as well, as it responds to both requirements of a materialistic dialectic: (1) it is limited to the logical

level, that is to say, it just defines a nodal point of the inner structure of a historically given object, it cannot explain its becoming. Indeed, the purchasability of labour-power on the commodity market is “the result of a previous historical development, the outcome of many economic upheavals” (MEW 23, 183) that cannot be explained without considering political decisions, military conflicts, social struggles and further contingencies, in brief, without considering the haphazardness of human praxis. (2) The passage is not independent; it can only take place thanks to an empirical analysis of the historically given object. The logical development of general commodity circulation simply posits the necessity of a mediateness by showing that commodity circulation is not self-sufficient; the way this passage takes place, i.e. how this mediateness is possible, cannot be dialectically decided. The recourse to something external to the development does not undermine the immanent character of development itself. It is in order that it manifests itself the way in which it does, i.e. be what it empirically claims to be that general commodity circulation must be something else. The general exchange relation between free and equal individuals “for the satisfaction of individual needs” (MEGA II.1.1, 174 / MEW 42, 176) cannot exist without relations of production that deny those freedom and equality, as well as that purpose. But in order to accomplish the passage and show what general commodity circulation does not reveal of itself, it is necessary to identify *another* empirical occurrence that can make the former overcome its insufficiency. In order to mark the difference between this procedure and a transcendental deduction (since the formulation “*a posteriori* reconstruction of the *a priori*” could cause some confusion), this process could be called an “immanent critique of the empirical”.[25]

It is precisely positing labour-power as a commodity that Marx makes his statement regarding the limits of the dialectical method:

> *The condition for the transformation of money into capital is that the owner of the money can exchange money for others’ labour capacity as a commodity*. […] The condition is, therefore, that the worker offers for sale his labour capacity as a to-be-used commodity and, so, is a free worker. […] *this condition which we take here as given,* and which the bourgeois society takes as given in its production process, *is evidently the result of a long historical development*, the outcome of many economic upheavals, and implies the decline of other modes of production (other social relationships of production) and a determined development of the productive forces of social labour […]. But this historical stage in the development of economic production […] is the precondition for the becoming and even more so for the being of capital as such. Its existence is the result of a lengthy historical process in the economic formation of the

> society. *It is made definite at this point that the dialectical form of exposition is only correct when it knows its own limits*. (MEGA II.2, 90f.; emphasis added)

As previously specified, the limits Marx refers to should be interpreted not only as limits of what the dialectical method can achieve, but further as limits of the dialecticity of the scientific method. The scientific method cannot be just dialectical. Only the method of exposition can be defined as dialectical, and dialectical exposition is but a part of what Marx calls "scientific" method (cf. MEGA II.1.1, 36 / MEW 13, 631f.).

It is worth pointing out that the English MECW translation is quite different from mine in a crucial passage of the above-quoted excerpt: "diese Voraussetzung, von der wir hier ausgehn" is translated with "this premiss from which we here proceed" (MECW 29, 505) instead of "this condition which we take here as given". Indeed, "von etwas ausgehen" could be literally translated with both "to proceed from something" and "to take something as given". As a comparison with the corresponding passage in the first volume of *Capital* shows, the second translation expresses more clearly what Marx meant to convey:

> Hence, for the transformation of money into capital it is necessary that the *owner* of the money finds the free worker on the commodity market [...]. The reason *why* this free worker appears in front of him in the circulation sphere does not interest the *owner* of the money who finds (*vorfindet*) the labour market as a special section of the commodity market. And for the time being *it equally does not interest us*. Theoretically we hang on to the *matter of fact* (*wir halten theoretisch an der Tatsache fest*) like the owner of the money practically does. (MEW 23, 183 / MEGA II.5, 122; emphasis added)

The causal explanation does not interest Marx "for the time being" because it will be later demonstrated that capital, after having been posited as fully become (*geworden*), is capable of positing its own presuppositions[26] including the presence of the "free worker" on the commodity market. This "positing the presuppositions" could be seen as the formal content of the reproduction process of capitalist social relations and without it Marx's whole object of inquiry would vanish[27] since this concerns not the formation of the capitalist social relations, but the "become (*geworden*) bourgeois society, moving on its own basis" (MEGA 1.1, 175 / MEW 42, 178). But what matters here is that the logical transition from simple circulation to capital circulation occurs taking something historically given as a matter of fact and showing a posteriori its character of presupposition, such that without this empirical experience it would be impossible to

reconstruct the reproduction process of capital. Labour-power as commodity is not deduced from the "economic cell" (MEW 23, 12), the commodity form, and the latter is not deduced from the concept of value, but "found", like the capital circulation form. Later on Marx will do the same with other categories, such as the credit relations, which are shown to be a necessary condition for capital accumulation, but are not deduced from it. In fact, Marx targets from the beginning the totality of the empirically given capitalist social formation.

The role of exposition

Assuming that only the exposition can be defined as dialectical does not make dialectical development turn into a mere way of presenting some given results[28] (in contrast, this happens in the Engelsian historicizing reading) since Marx's exposition has a precise scientific task that can be fulfilled in no other way. It is precisely by integrating the results of the inquiry process into dialectical development that the structure is brought to light. A specific empirical occurrence, such as the availability of labour force as a commodity, which is initially found among others by means of analysis, turns out to be a part of the structure of the capitalist mode of production and to play a specific role within it because it happens to be that specific circumstance that fulfills a specific claim of the exposition and therefore it turns out to be a necessary condition for the existence of the research object. In the example above, the integration of the availability of labour-power as a commodity into dialectical development produces information that could not have been found through empirical analysis alone; for instance, the impossibility of abolishing the wage labour relationship without undermining general commodity exchange.[29] Other circumstances that can be empirically found alongside it, such as the dominance of factory work, shall be interpreted either as historical figures of the structural forms[30] or simply as strictly contingent occurrences, as long as they do not play a specific role in the dialectical development.

This provides a solution to the long-standing problem of defining objective criteria for the inclusion and exclusion of empirical outcomes in the theory of the mode of production.[31] However, this is far from being a simple solution. It is *through* the dialectical development that the object of the development itself can be outlined. The material empirical enquiry deals with can be sketchily divided into three levels, as shown in the chart below.[32] Dialectical development occurs entirely on the second level, but at the same time is the process that determines what said level covers. Each level corresponds to a different status in regards to historical

temporality, but it is the placement within the first column that determines the placement within the second, not vice versa, and the placement on the first column depends on the exposition.

This intertwining of inquiry and exposition is one of the reasons why Marx's search for the right order of exposition has been such a difficult matter (and yet not completed). The exposition modifies the meaning of the inquiry results, yet these guide the exposition itself. Depending on the various orders of exposition the informative content also varies. Marx evidently understood the peculiar logic of the capitalist mode of production by working on its exposition, not before. Even the correct beginning category could be only definitively identified when the first attempt of exposition was completed (see MEGA II.1.2, 740 / MEW 42, 767).

	Content of the level	**Historical status**	**Reference object**
1	Material content	Omni-historical	Human society (production and reproduction of material life)
2	Social form of that content	Peculiar to a historically determined mode of socialization and essential to it	Form of society (Capitalist mode of production)
3	Historical figure of that form	Peculiar to a historically determined mode of socialization but not essential to it. Potentially peculiar to a given historical phase and/or of a specific geographical occurrence of the mode of socialization	Social formation[33] (capitalism/ capitalisms)
		Not peculiar nor essential (yet modified by the capitalist mode of production)	

Essence as mediation

The result of this development is evidently something different from the classical pattern of the discovery of the essence behind phenomena. Marx's frequent use of the terms *Erscheinung* and *Wesen*, both at the structure-level (see e.g. MEGA II.4.2, 721 / MEW 25, 825) and at the single-step-level (see e.g. MEW 23, 75), is easily misleading and occasionally misleads Marx himself. This partially happens in the previously quoted excerpt on simple circulation ("Simple circulation […] proves to be a mere *form of manifestation* of a deeper process, which lies behind it"). According to what has been affirmed thus far, the conceptual pair "essence/phenomenal form" should be reinterpreted in a radically dialectical manner, excluding any dualistic meaning. It cannot be read following the Kantian distinction between *phenomenon* and *noumenon* since the Marxian problem is strictly a scientific one, i.e. it never claims to go beyond the finite human viewpoint. Nor can the essence that Marx talks about be something that each manifestation has in common with the others, like the concept of species (*Gattung*), whereby each manifestation would be a specific case, integrated with accidents, of a common substance. Above all, and despite Marx's own words, essence cannot be something that lies *behind* (or inside) the phenomenon and determines it, whereby empirical evidence would be but the necessary form of manifestation (*Erscheinungsform*) of something that it equally conceals. According to this view, which appears dialectical because it explains manifestation as a result of the logic of the thing itself (*die Sache selbst*) but in fact reintroduces the Kantian dualism, the task of the critique of political economy would be to identify the *causes* of the phenomena and to produce an "explanation of the necessity of what exists", ergo "to prove this essence as organizer of the manifestations, contained within them and determining them".[34] Comparable frameworks are quite common within the "New Reading of Marx" approach, and when they are present they are evidently linked with a lack of acknowledgement of what has been identified here as the second limit that makes the dialectical exposition materialist, i.e. the *a posteriori* character of the whole Marxian operation on the one hand, and of each conceptual step on the other. Only if the development, once set in motion thanks to the empirical analysis, can proceed autonomously (literally *autòs-nòmos*: something whose movement is only determined by its own self-established rules), can it aim to give a causal explanation of the phenomena. Backhaus himself, after having interpreted, following Marx's statements, exchange value as the phenomenal form of value, and consequently value as the essence of

exchange value, demands that the development show a "necessary passage"[35] from the substance of value to value-form, in order to give an answer to the question "why and how value has turned itself (*aufgehoben*) into exchange-value and price?"[36] He does not find an answer to this question in *Capital* and therefore denounces a "fracture"[37] in the dialectical coherence of the exposition. But Marx does not give an answer to that question because he does not have to and, in fact, he *must not* give it. Such an answer would be a causal explanation of a matter of fact, the existence of exchange value, given on the basis of a concept that makes sense only if exchange value is already a matter of fact. Furthermore, explaining the existence of exchange value through the necessity for value to manifest itself as exchange value would mean taking the capability of labour to be substance of value as *explanans*, while it is the *explanandum*, i.e. taking it as an independent variable, while Marx's aim is precisely to show that it depends on the *given* relations of production. Taken to the extreme, this position would lead to commodity fetishism by affirming the necessity of the given social relations pursuant to the capability of labour to be source of value. This is exactly the classical economists' viewpoint that Marx means to overturn:

> People do not relate the products of their labour to each other as values because these things appear to them as a mere material shell of homogeneous human labour. It is quite the contrary. Since they equate their heterogeneous products by exchange, they equate their heterogeneous works as human labour. They do not know it, but they do it. (MEW 23, 88).

It is only because of the given ruling social relations that labour can be a source of value. The explanatory direction runs not from substance of value to the value-form of the products, but from the value-form to substance of value. It is backwards in respect to the order of exposition. But Backhaus demands that the explanation run in both directions, because according to him the dialectical method "cannot restrict itself to trace back the form of manifestation to the essence, it must also show the reason why the essence takes precisely one or the other form of manifestation".[38] But even if it were possible to give a causal explanation of the forms of manifestation that are at stake without taking into account history (and this is not the case), it would be rather the essence, the abstract human labour as substance of value, the variable that depends on the form of manifestation, exchange value; thus, talking about "essence" and "manifestation" in classical terms is quite misleading.

From a formal viewpoint, the mistake lies in the demand that development can be independent, and not have “fractures”. In order to operate without fractures it should be closed in on itself; the conceptual passages should occur without presuppositions, only pursuant to the “inner necessity”[39] of the development. Furthermore, the development should ultimately be able to *autonomously* posit its own initial presuppositions, emancipating itself from them and becoming an absolute process, necessary and without presuppositions (*voraussetzungslos*); it should be, like the Hegelian dialectical development, “a circle corkscrewed on itself (*ein in sich geschlungener Kreis*)”.[40] Interpreting this way the “circle of the posited presupposition” means confusing what happens on the level of the object of the development (which is posited if it posits its own presuppositions, which is what really happens every day[41]) with what happens on the methodological level in order to posit that object. In referring to Hegel it is licit to identify the two levels, but only because of the identity of subject and object of development, i.e. the concept.[42] In the critique of political economy the method depends on the object, but it cannot be identified with it because the subject of development is a human scientist.[43]

Hence, the expression “necessary form of manifestation” cannot mean that “the concept […] and the inner nature […] give themselves an external reality that is adequate to them”.[44] For instance, the fact that only through the general equivalent-form the concept of commodity receives an adequate external reality cannot be understood as if the said external reality were a *consequence* of the formal characteristics of the commodity concept. It is not the form that expresses the concept, but the concept that expresses the form. In this regard the value-form analysis confirms *a posteriori* the position of the commodity concept: the theoretician has derived from the existing form a concept that is not only adequate to that form, but also specific to it, because *only* that form can be seen as an “external reality adequate to that concept”. “If this works […] then it may appear as if it were an a priori construction” (MEW 23, 27 / MEGA II.6, 709), i.e. if it were the concept giving itself an “adequate external reality”. The concept would in this case be the subject of development and at the same time the cause of what exists. In fact what happens is simply that the theoretician, who is actually the subject, succeeds in positing the right concept of what exists, or in other words, he correctly grasps what exists.

The logical fallacy *post hoc ergo propter hoc* (after this, thus because of this), which Marx eliminates from the study of historical temporality, has to be eliminated from the study of the logical temporality as well. The

order of exposition does not follow a causal relation between categories, but an implication relation that gives life to a backward mediation.

The problem at this point is to define what "correctly grasping what exists" means, or, to be more precise, how dialectical development can refute the ideological images of social relations, which, as previously pointed out, descend from the form of manifestation of the relations themselves, without opposing to these forms of manifestation an essence which should be discovered behind them.

Aside from metaphorical images, essence cannot be something that lies behind phenomena and determines them i.e. "the 'real movements' behind the 'apparent movements'",[45] for instance, capital circulation behind general commodity circulation, or abstract human labour behind money, or the unequal capital–wage labour relation behind the equal commodity owner–commodity owner relation, and so forth. Strictly speaking these are *all* in equal measure, forms of manifestation of the essence, and the essence is the *connection* between these phenomenal forms, their belonging to each other, their being *structure* (structured unity). It is not by chance that Marx uses the expressions "essence" and "inner connection" interchangeably, as a comparison between MEGA II.4.2, 721 (MEW 25, 825) and MEW 31, 313 shows. "Things themselves (*die Sachen selbst*)" beyond their phenomenal forms are things in "their connection (*ihren Zusammenhang*)" (MEW 31, 326).

The terms "essence" and "manifestation" thus assume a different meaning than those already mentioned. Finding the essence that phenomena do not manifest means to grasp "the manifold of determinations in their unity"[46] without melting the determinations into their unity, in order to bring the structure of this totality to light. Since this totality is not an absolute, but it is a peculiar object (and therefore in turn mediated through something that is not essential to it), this means isolating what is effectively the manifestation of this object, its essential forms (see the chart above). This occurs through the aforementioned "immanent critique of the empirical" in the form of a reconstruction of the necessary conditions of what appears as immediate, excluding the conditions of existence for material life (first line of the chart), in order to find among the given social phenomena the conditions for the given social *form* of life.

In this context, writing the history of a synchrony, i.e. exposing this synchrony as a development, is necessary on the one hand for mere pragmatic reasons, "only in this way, it is possible not to talk constantly about everything for each relation" (MEGA III.9, 122 / MEW 29, 315); but on the other hand, it is only by writing this history that the simultaneity

of the various steps can be brought to light, that is their belonging to one another, or their constituting a structured totality.

This is the "rational kernel" of the dialectical method, which Marx aims to extract from the "mystic shell" (MEW 23, 27), i.e. the determinate negation as motor for the immanent critique. If this method get to know its limits, then it is thereby extracted from the logic of the absolute knowledge and can be a method of the finite knowledge; an anti-empiricist "method to handle the [empirical] material" (MEW 32, 686).

The split of value determination

As a cross-check it could be shown that the conceptual steps of the critique of political economy that turned out to be the least grounded are those where Marx steps out of this pattern. The most evident example is the so-called "transformation problem" (see MEGA II.4.2, 230ff. / MEW 25, 164ff.). Marx tries to solve a problem that from his own viewpoint should actually be regarded as nonsensical.[47] The reason is that Marx, as he splits value determination into two and tries to establish a causal relation between the resulting extremes, considers values as the essence of price s–c – s–concealed behind them and equally determining them – so that, just as Backhaus demands, proving this relation implies explaining how and why this essence manifests itself exactly in the way it does, i.e. through the given prices.[48] But in fact the two things are one, only at different levels of logical temporality. They can be considered as the different determinations of the same essence, but it has to be clear that this essence is but those determinations in their unity; the price system is just a phenomenal form inasmuch as it claims to be immediate (concretely speaking, only depending on its own sphere, i.e. circulation); but it is essence inasmuch as it is *not* immediate (it also depends on *production* relations). Establishing and trying to formalize a causal relation between these two poles of a mediated unity is but another logical fallacy, *cum hoc ergo propter hoc* (with this, thus because of this). Mutual implication does not mean causal relation, it means unity (yet not identity). Unmasking the false immediateness of one pole does not mean revealing it as mere manifestation form *of the other pole*. This would mean understanding the circulation sphere as a mere expression of the production sphere, ergo the prices of the products as fully determined by the conditions of their production, and this is the least dialectical way to deal with the problem and at the same time the more anti-empirical. Yet, this had been the prevailing viewpoint within Marxism until the spread of the New Reading of Marx. Anyway, Marx excludes this possibility from the beginning (see

MEW 23, 102 and more in-depth 121), otherwise he would have denied not only his methodological perspective but also his own scientific task. It is not necessary to show the ideological character of affirming the immediateness of the circulation sphere, but it is not trivial to highlight the ideological character of the other reduction. The latter ultimately leads to an opposite but equal naturalization of the capitalist mode of production, since it affirms that human labour has the property to produce value (and exchange value as his manifestation) independently from what the dialectical development reveals to be the specifically capitalist place of socialization of labour, the market. This is the core of the transformation problem. Value determination depends on socially necessary labour-time and this cannot be determined independently from production conditions, nor independently from the market, so that the split of value determination that Marx carries out, following the classical economists, leads to two wrong value determinations.

If the expressions "form of manifestation" or "phenomenal form" are to be kept, then unmasking the false immediateness of one pole should mean that it is revealed as a phenomenal form *of the unity of the two poles*.

From the methodological point of view Marx tries to solve a Ricardian problem that he should not even pose since he falls back, to some extent, into a Ricardian methodological error (see MEGA II.3.3, 816 / MEW 26.2, 161).

It is interesting to note that this occurred in 1863/1865, many years before the revision of the first volume of *Capital* for the second German edition (1871/1872), where the stress on the social character of value comes fully to light,[49] and with it the definitive distancing from Ricardian value theory, as the manuscript of Marx's revision work attests (see MEGA II.6, 30f.). Together with this progress on the level of content, and despite the efforts on popularization,[50] it is possible to ascertain a greater methodological awareness; for instance, Marx eliminates from the second edition the highly misleading statement on the necessity "to prove that the value-form arises from the value concept" (MEGA II.5, 43). As previously explained, it is by working on the dialectical exposition that Marx advances in his understanding of the object, and, conversely, advancing in understanding the object he improves the method of exposition.

This double progress is confirmed by the *Notes on Wagner* (1879/1880; see MEW 19, 355ff.), still the substantialistic remnants that causes the split of value determination are not yet completely overcome.

Hence, as was said from the beginning, the ultimate testing ground of the viewpoint being advanced (as any other in this field) should not be the full adherence to Marx's texts since Marx's critique of political economy

was also methodologically in progress (otherwise it would have been finished in content as well), but rather his capability of performing on the one hand a calibration and on the other hand an adjustment of the Marxian instrument; metaphors aside, this means performing a re-reading of *Capital* that makes it a more effective instrument for the understanding and the critique of the capitalist mode of socialization, and, as a consequence, of capitalist societies.

Provisional conclusions

An in-depth depiction of such a re-reading is not possible here. However, from what has been argued it should be clear that this way of reading the critique of political economy strongly affects, on the one hand, the question of the relationship between dialectical development and empirical analysis of social phenomena, and, on the other hand, the understanding of many Marxian issues.

A few general remarks referring to this last point are necessary. The principle of a limited dialectic that has been advocated here requires as its corollary a *synthetic reading* of dialectical development, in which each conceptual step is to be interpreted as retroactive, i.e. changing the way the previous steps should be read. In brief, this follows from the fact that the informative power of the exposition – its scientific content – arises from the development *as a whole*, but each category is mainly developed at a certain stage in said development; the categories' meaning changes in the course of the exposition (that is why it is possible to talk about a logical temporality). If in the course of the exposition the results followed their conditions, or the effects followed their causes, then it would still be possible to think the previous exposed stages abstracting from the following. In this case the exposition would be a cumulative process, which would present one after the other elements that exist side by side; the exposition would be a *model* and each conceptual step would have an informative power in respect to a sphere of this model. But Marx's exposition is not a model of capitalist society[51] and in the course of the development each circumstance is followed by that circumstance without which the previous one cannot be thought; the following circumstance therefore changes the way in which the previous must be read. Hence, considering a single determination of the structure as independently conceivable would mean losing the core of the Marxian method (and its anti-ideological power), more precisely, it would mean losing what in that determination is *peculiar* to the capitalist mode of production i.e. its being a moment of a structured totality. For instance, money as such is not

peculiar to the capitalist mode of production, nor is the commodity; they are both peculiar as they play a specific role in the structure, which ensues from the whole development.[52] On the contrary, the category of value as such is peculiar to the capitalist mode of production, but this can only be fully asserted as a result of the whole development. The historicization of categories only succeeds if they are not conceivable independently from one another. The fact that the historicization of the categories *results* from a synthetic reading of dialectical development, understood as a progressive reconstruction of the necessary conditions for the existence of the categories, is made explicit by Marx:

> In the course of our exposition it has been shown that value, which *manifested itself* (*erschien*) as an abstraction, *is only possible* as such an abstraction if money is posited; in turn, the circulation of money leads to capital, thus only *on the basis* of capital can it be fully developed, as in general only on this basis circulation can enclose every moment of production. Thus, *in the development* not only the historical character of forms, such as capital, which belong to a specific historical age, shows itself; but such determinations as value, which manifest themselves (*erscheinen*) as purely abstract, show the historical base, [...] on which they only [...] can manifest themselves in this abstraction; and those determinations that belong more or less to every age, such as money, show the historical modification they undergo. (MEGA II.1.2, 646 / MEW 42, 667; emphasis added).

The need for a synthetic reading is also valid for processes. For instance, assuming the third section of the second volume of *Capital* as *the* context in which the reproduction process of the total social capital is depicted would be misleading. Reproduction is not possible without credit relations, such that the object of development, the concept of capital, is not fully posited (i.e. positing its own presuppositions) until the fifth section of the third volume. The accumulation process of the total social capital should be defined in the light of the possibilities opened by credit relations (see MEGA II.4.2, 584 / MEW 25, 522), otherwise circumstances that are empirically experienceable but do not play a specific role in the structure of the capitalist mode of production, such as hoarding, may be introduced.[53]

At stake are both some basic concepts of the critique of political economy, such as the concept of value, and some highly topical issues, such as the role of credit and fictitious capital in the social accumulation process, or the switch from the centrality of private property to the centrality of private control, which are of fundamental importance for the understanding of contemporary "western" capitalism. Furthermore, such a

re-reading of *Capital* could possibly compel to widen the range of possibilities of the capitalist mode of production, with strong consequences on the subject of the possible developments of the current crisis.

Notes

1 Cesare Luporini, *Dialettica e materialismo* (Roma: Editori Riuniti, 1974), viii.
2 See e.g. Ingo Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965* (Berlin: Akademie Verlag, 2010).
3 Unless otherwise specified, 'critique of political economy' is meant here to refer to the entire corpus of applicable writings, from 1857 onwards.
4 As a matter of fact, it is improper to call the New Reading of Capital a school, since this label defines a highly heterogeneous group of scholars who share central theoretical problems, rather than solutions to such problems.
5 See e.g. Veit-Michael Bader et al., *Krise und Kapitalismus bei Marx* (Frankfurt/M: Europäische Verlagsanstalt, 1975), 36–72 and Roberto Fineschi, *Marx e Hegel, Contributi ad una rilettura* (Roma: Carocci, 2006).
6 Marx and Engels' works are quoted from the Marx-Engels Werke (MEW), the volume number is followed by the page number, and/or from the Marx-Engels Gesamtausgabe 2 (MEGA), the section number (in Roman numerals) is followed by volume and page number. All translations are mine. Comparisons with the Marx and Engels Collected Works translation are marked with "MECW" followed by volume and page number.
7 See e.g. Hans Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik* (Freiburg: Ça ira Verlag,1997), 505.
8 See e.g. MEW 13, 475 / MEGA II.2, 253; E.W. Iljenkow, "Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im »Kapital« von Marx", in *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, ed. Alfred Schmidt, 127 (Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag 1971); Wolfgang Fritz Haug, "Historisches/Logisches", *Das Argument*, 251 (2003): 384.
9 See e.g. Elbe, *Marx im Westen*; Haug "Historisches/Logisches"; Michael Heinrich, "Über »Praxeologie«, »Ableitungen aus dem Begriff« und die Lektüre von Texten", *Das Argument*, 254 (2004); Wolfgang Fritz Haug, *Das »Kapital« lesen - Aber wie? Materialien zur Philosophie und Epistemologie der marxschen Kapitalismuskritik*, (Hamburg: Argument Verlag, 2013); Dieter Wolf, "Zur Methode in Marx' »Kapital« unter besonderer Berücksichtigung ihres logisch-systematischen Charakters. Zum Methodenstreit zwischen Wolfgang Fritz Haug und Michael Heinrich", in *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion*, ed. Ingo Elbe, Tobias Reichardt, Dieter Wolf, (Hamburg: Argument Verlag, 2008); Roberto Fineschi, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA^2)*, (Roma: Carocci, 2008), 48ff.
10 Frieder Otto Wolf, "What 'capitalism' is, what it means to be against it, and what it takes to end it: Some remarks to prevent a renewal of blind alleys."

Paper für die gemeinsame Tagung „Kapitalismustheorien“ von ÖGPW und DVPW, Sektion Politik und Ökonomie, Wien, 24. und 25. April 2009, 4.

11 Thus, the MECW translation, “contemporary history” (MECW 28, p. 387), is improper, since it does not convey the polysemy of the original expression. However, some authors do construe the expression as a mode of historicity (see Haug 2003). A translation that reflects the ambiguity and allows for interpretative play would probably be “contemporaneous History”.

12 See Michael Krätke, “»Hier bricht das Manuskript ab.« (Engels) Hat das *Kapital* einen Schluss?, Teil I.” *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2001*, 14 (Hamburg: Argument Verlag, 2001).

13 See e.g. Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, (Frankfurt/M: Europäische Verlagsanstalt / Wien: Europa Verlag, 1972), 126; Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, (München: Carl Hanser Verlag, 1977), 74; Elbe, *Marx im Westen*, 67; D. Wolf, “Zur Methode in Marx' »Kapital«”, 10ff.

14 Henceforth I will mainly use “manifestation” and “to manifest oneself” instead of “appearance” and “to appear”, in order to mark the distinction between *Erscheinung*/*erscheinen* and *Schein*/*scheinen*.

15 See Roger Establet and Pierre Macherey, *Lire le Capital IV*, (Paris: Maspero, 1973), 65.

16 See Frieder Otto Wolf, “Marx' Konzept der »Grenzen der dialektischen Darstellung«”, in *Das Kapital neu Lesen, Beiträge zur radikalen Philosophie*, ed. Jan Hoff, Alexis Petrioli, Ingo Stützle, Frieder O. Wolf, (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006); Luporini, *Dialettica e materialism*o, 184, 238. Concerning the existence of monetary prices being taken as empirically given, see MEW 13, 69 / MEGA II.2, 158.

17 Yet the problems that originate from transferring dialectical development into historical temporality are not restricted to one's understanding of the past. The case of operaism could epitomize possible political consequences.

18 On the contrary, Engels proves in his *Ludwig Feuerbach* not to have fully overcome this positivistic concept of materialism.

19 The two moments are to be distinguished rather methodologically than chronologically: despite Marx's oversimplifications (see MEW 23, 27), the history of his own *modus operandi* shows that they are not two sequential phases but two constantly woven methodologies, and from the perspective presented here it could not be otherwise.

20 See e.g. Claudio Napoleoni, *Il valore*, (Milano: ISEDI, 1976), 59.

21 See Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2011), 253ff.

22 See Fineschi, *Marx e Hegel*, 143-145.

23 F. O. Wolf, “Marx' Konzept der »Grenzen der dialektischen Darstellung«”, 167.

24 See Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques. Tome I*, (Paris: Stock/Imec, 1994), 570ff.

25 But any concise formulation would probably be inadequate. What matters is to try to throw light on the meaning of a materialistic dialectic in the context of the critique of political economy, not to promote new formulations.
26 See Fineschi, *Marx e Hegel*, 158f.
27 Or rather, it would remove itself as structure to become the moment of a structure. Indeed, general commodity circulation removes itself as potential structure of a mode of production since it "has not in itself the principle of self-renewal. Its moments are presupposed to it, not posited by itself" (MEGA II.1.1, 177 / MEW 42, 179f.).
28 See Krätke, "»Hier bricht das Manuskript ab.« ", 14.
29 This kind of information has a crucial political importance and allows the critique of political economy to be a fundamental instrument for the revolutionary change of social relations, even though the characterization of its object made at the beginning makes it clear that it cannot be directly used as if it were a political work. Various intermediate steps are required, but it is on the basis of such knowledge of structural connections that Marx can, for example, reject the Proudhonian political proposals on money and its abolition, and brand them as utopian. In fact, the critique of political economy cannot provide a scientific political theory, yet it can give political thought the possibility of a grounding in scientific knowledge, that is knowledge of social *objectivity*.
30 See Fineschi, *Un nuovo Marx*, 154.
31 See e.g. Luporini, *Dialettica e materialismo*, 165-173.
32 Schematizing obviously requires a certain stretching. It should be taken for what it is worth.
33 To be distinguished from the notion of "economic formation of the society", which is a concept that crosses all three levels. The notion of "social formation" includes elements that cannot be attributed to the peculiar logic of the capitalist mode of production but are modified in their peculiarity by it (see MEW 13, 637) (and *as modified* are included in this level) and in turn contribute to determine its concrete way of existence. This third level, so characterized, actually gathers two different but hardly divisible levels: the capitalist social formation and the single capitalist societies. In fact it is questionable whether the former can be something more than the result of a generalization on the basis of the latter.
34 Bader et al., *Krise und Kapitalismus bei Marx*, 73.
35 Hans-Georg Backhaus, "Zur Dialektik der Wertform", in *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, ed. Alfred Schmidt, 131 (Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1971).
36 Ibid., 130f.
37 Ibid., 131.
38 Backhaus, "Zur Dialektik der Wertform", 132.
39 Ibid., 130.
40 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II*. Werke Vol. 6, (Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003), 571.

41 It is not possible here to deal with the issue of the "impersonal ruling" of capital accumulation. This would be necessary to show in which sense a form can be said to reproduce its presuppositions.
42 See ibid., 572.
43 Already in *The German Ideology* Marx holds against the idealists their claim to proceeds without presuppositions (see MEW 3, 28).
44 Bader et al., *Krise und Kapitalismus bei Marx*, 101. See also Hans-Georg Backhaus and Helmut Reichelt, "Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren? Zu Michael Heinrich: »Die Wissenschaft vom Wert«", in *Beiträge zur Marx-Engels Forschung Neue Folge 1995*, 80 (Hamburg: Argument Verlag, 1995).
45 Luporini, *Dialettica e materialismo*, 238.
46 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 511. This is the synthetic method, which in Hegel is just a moment of the absolute knowledge. The latter is impossible in the critique of political economy, because it implies the identity of subject and object, thus going beyond the finite viewpoint.
47 See Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, 278ff., Roberto Fineschi, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «capitale»*, (Napoli: La città del sole, 2001) 51–66, 264–304.
48 It has to be remarked that Backhaus himself had a crucial role in developing the fundamental instruments for the elimination of the problem, such as a non-substantialistic concept of value and the critique to the pre-monetary character of the traditional Marxist reception of the value theory. More broadly, it seems that the problems that can arise within the New Reading of Marx theoretical framework can only be solved *within* this framework.
49 See Barbara Lietz, "Die »Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals (Dezember 1871 – Januar 1872)« von Karl Marx", in *Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF* 12, ed. Institut für Marxistische Studien und Forschungen, (Frankfurt/M: Plambeck & Co., 1987).
50 See Backhaus, *Dialektik der Wertform*, 15ff., Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, 221–228.
51 See Establet, *Lire le Capital IV*, 47ff.
52 See Jannis Milios, "Die Marxsche Werttheorie und Geld. Zur Verteidigung der These über den endogenen Charakter des Geldes", *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 2004, 102, fn.17 (Hamburg: Argument Verlag, 2004).
53 See Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, 11f.; Milios, "Die Marxsche Werttheorie und Geld", 112.

References

Althusser, Louis. *Ecrits philosophiques et politiques. Tome I*. Paris: Stock/Imec, 1994.

Backhaus, Hans-Georg. "Zur Dialektik der Wertform." In *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, edited by Alfred Schmidt. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1971.

Backhaus, Hans-Georg; Reichelt, Helmut. “Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren? Zu Michael Heinrich: »Die Wissenschaft vom Wert«”, *Beiträge zur Marx-Engels Forschung Neue Folge 1995*. Hamburg: Argument Verlag, 1995.

Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira Verlag, 1997.

Bader, Veit-Michael et al. *Krise und Kapitalismus bei Marx*. Frankfurt/M: Europäische Verlagsanstalt, 1975.

Elbe, Ingo. *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, In MEW 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

Establet, Roger; Macherey, Pierre. *Lire le Capital IV*. Paris: Maspero 1973.

Fineschi, Roberto. *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «capitale»*. Napoli: La città del sole, 2001.

—. *Marx e Hegel, Contributi ad una rilettura*. Roma: Carocci, 2006.

—. *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA²)*. Roma: Carocci, 2008.

Haug, Wolfgang Fritz. “Historisches/Logisches”. *Das Argument* 251. Hamburg: Argument Verlag, 2003.

—. *Das »Kapital« lesen – Aber wie? Materialien zur Philosophie und Epistemologie der marxschen Kapitalismuskritik*. Hamburg: Argument Verlag, 2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II*. Werke Vol. 6. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003.

Heinrich, Michael, “Über »Praxeologie«, »Ableitungen aus dem Begriff« und die Lektüre von Texten”, *Das Argument* 254. Hamburg: Argument Verlag, 2004.

—.“Kapitalismus, Krise und Kritik. Zum analytischen Potenzial der Marxschen Theorie angesichts der gegenwärtigen Krise.” In *Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion*, edited by Associazione delle talpe / Rosa Luxemburg Initiative Bremen. Berlin: Rosa Luxemburg Stiftung, 2010.

—. *Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition.* Überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2011.

Iljenkow E.W. “Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im »Kapital« von Marx.” In *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, edited by Alfred Schmidt. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1971.

Krätke, Michael R. "»Hier bricht das Manuskript ab.« (Engels) Hat das *Kapital* einen Schluss?, Teil I." *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2001*. Hamburg: Argument Verlag, 2001.

Lietz, Barbara. "Die »Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals (Dezember 1871 – Januar 1872)« von Karl Marx." In *Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF* 12, edited by Institut für Marxistische Studien und Forschungen. Frankfurt/M: Plambeck & Co., 1987.

Luporini, Cesare. *Dialettica e materialismo.* Roma: Editori Riuniti, 1974.

Marx, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In MEW 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

—. *Die Deutsche Ideologie*. In MEW 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969.

—. *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie.* In MEW 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961.

—. *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie"*. In MEW 19. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

—. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1890)*. MEW 23. Berlin: Dietz Verlag, 1974.

—. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*. MEW 25. Berlin: Dietz Verlag, 1972.

—. *Theorien über den Mehrwert. Zweiter Teil*. MEW 26.2. Berlin: Dietz Verlag, 1967.

—. *Ökonomische Manuskripte 1857–1858*. MEW 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983.

—. *Ökonomische Manuskripte 1857–1858*. MEGA II.1. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

—. *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858–1861*. MEGA II.2. Berlin: Dietz Verlag, 1980.

—. *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863) Teil 3*. MEGA II.3.3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

—. *Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 2*. MEGA II.4.2. Berlin: Dietz Verlag, 1992.

—. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1867)*. MEGA II.5. Berlin: Dietz Verlag, 1983.

—. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1872)*. MEGA II.6. Berlin: Dietz Verlag, 1987.

—. *Economic Works 1857–1861*. MECW 28. London: Lawrence & Wishart, 1986.

—. *Economic Works 1857–1861*, MECW 29. London: Lawrence & Wishart, 1987.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Briefe. Januar 1856 – Dezember 1859*. MEW 29. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

Marx, Karl; Engels, Friederich. *Briefe. Oktober 1864 – Dezember 1867*. MEW 31. Berlin: Dietz Verlag, 1965.

Marx, Karl; Engels, Friederich. *Briefe. Januar 1868 – Juli 1870*. MEW 32. Berlin: Dietz Verlag, 1965.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Briefwechsel Januar 1858 bis August 1859*. MEGA III.9. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

Milios, Jannis. "Die Marxsche Werttheorie und Geld. Zur Verteidigung der These über den endogenen Charakter des Geldes." *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 2004*. Hamburg: Argument Verlag, 2004.

Napoleoni, Claudio. *Il valore*. Milano: ISEDI, 1976.

Reichelt, Helmut. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Frankfurt/M: Europäische Verlagsanstalt / Wien: Europa Verlag, 1972.

Schmidt, Alfred. *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*. München: Carl Hanser Verlag, 1977.

Wolf, Dieter. "Zur Methode in Marx' »Kapital« unter besonderer Berücksichtigung ihres logisch-systematischen Charakters. Zum Methodenstreit zwischen Wolfgang Fritz Haug und Michael Heinrich." In *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion*, Wissenschaftliche Mitteilungen Heft 6, edited by Ingo Elbe, Tobias Reichardt, Dieter Wolf. Hamburg: Argument Verlag, 2008.

Wolf, Frieder Otto. "Marx' Konzept der »Grenzen der dialektischen Darstellung«." In *Das Kapital neu Lesen, Beiträge zur radikalen Philosophie*, edited by Jan Hoff, Alexis Petrioli, Ingo Stützle, Frieder O.Wolf. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006.

—. "What 'capitalism' is, what it means to be against it, and what it takes to end it: Some remarks to prevent a renewal of blind alleys." Paper für die gemeinsame Tagung „Kapitalismustheorien" von ÖGPW und DVPW, Sektion Politik und Ökonomie, am 24. und 25. April 2009 in Wien. http://userpage.fu-berlin.de/~frowolf/webseite/index.php?option=com_content&view=article&id=93:what-capitalism-is-what-it-means-to-be-against-it-and-what-it-takes-to-end-it&catid=1:texte&Itemid=7 (accessed 21 June 2014).

On the Absence of Ideal Definitions of Terms in Marx's Works on Political Economy

Kaveh Boveiri

Introduction

The claim that clear-cut definitions cannot be found in Marx's works on political economy has already been proposed by several philosophers (Jameson 2011, Ollman 2003, Sayer 1987, Sayers 1984, and Sartre 1963). This article has a threefold goal in this respect: it attempts to lend additional support to this claim through scrutiny of Marx's works, and most importantly to give reasons for the absence of clear-cut definitions, and to introduce some methodological corollaries for these reasons that link this article to future attempts along this line. To this end, the notion of definition in general will be elaborated on in the introductory section. I accept the distinction between two different types of definitions: *ideal* and *working* (*relative*) definitions. The phrase "ideal definition" is meant to denote the definitions that express the essence of the *definiendum* (what is to be defined) that is a characteristic of the *definiendum* that cannot be separated from it; formally such a definition consists of proximate *genus* and specific *differentia*; and it is also unique. On the other hand, there are *working* (*relative*) definitions, which clarify the *definiendum* merely through introducing its properties without intending essential characteristics. The question posed in the end of this section – i.e., in which classification may Marx's definitions be put? – links this discussion to the following section. In the second section, it will be shown that a definition of one key term in Marx's terminology, i.e. "capital" does not meet the requirements for an ideal definition. The absence of other terms will also be highlighted. In the third section, different reasons are given for this fact. The first reason for this absence is shown to be owing to the fact that the discussed entities, from which the concepts are derived, are contradictory ones. This contradictoriness is shown to hold from the cellular component of Marx's corpus, i.e. the commodity, to all other

terms under discussion, and ultimately about the capitalist mode of production as a whole. The second reason is owing to the organic relation that is held to exist among the entities constituting the study. This, consequently, necessitates that each component of the discussion be internally related, co-determined, and co-constituted by all others. The reason for the semi-circular definitions attributed to Marx is shown to be that very fact. The third reason is the particular movement, the categorial movement, held to exist between the categories under the discussion – repercussion of the incessant movement of the subject matter. Later in this section, it is shown that the viewpoint implied by Marx and defended here is a characteristic of the dialectical method. To further elaborate on this, I demonstrate the support it finds in Hegel's discussion regarding definitions. The upshot of this paper is that what can apparently be seen as definitions in Marx's works are at best relative or working definitions, which are to be understood only in an evolutionary manner; what are missing on the other hand are not definitions *per se*, but *ideal* definitions. Some methodological corollaries are introduced in the concluding section that will be further developed in later articles.

I

In this section, I try to elaborate on the notion of definition in general. To do this, I return to the classical notion of definition as presented by Aristotle. A distinction between two different types of definitions, *viz. ideal* and *working* (*relative*) definitions, is adopted. An ideal definition is meant to denote the definitions that express the essence of the *definiendum* (what is to be defined), and consist of *genus* and *differentia*, unlike a *working* (*relative*) definition that elucidates the *definiendum* merely through enumerating its properties without claiming that they are essential. Since the main goal of this article is to give reasons for the absence of the ideal definitions, first I introduce some criteria for this type of definition.

In his book, *The Topics*[1], Aristotle introduces the following eight criteria for an ideal definition: such definitions i) are neither too narrow, ii) nor too wide, iii) should express the essence, iv) should put the object in appropriate genus, v) should not contain metaphorical, or ambiguous components, vi) should contain the terms that are clearer and more easily understandable than the *definiendum*, vii) should preferably be in positive terms and not in negative terms, and finally, viii) should signify the same term that is defined. For the sake of our discussion, I introduce three criteria to which all these eight criteria roughly boil down to: a) a definition should express the essence of the entity, and hence, b) it is

unique for each entity, and c) it comprises the proximate *genus* and specific *differentia*. Together, a) and b) cover criteria iii., iv. and viii. above; c) covers i., ii., v., vi. and *cum grano salis* vii.

The question particularly related to the discussion of definitions presented here is whether or not Marx's apparent definitions may be classified as ideal definitions. The positive or negative response to this question will have a singular influence on his methodology, which will be pointed at in the last section. But first we should evaluate this in Marx's works. This is what we turn to in the following section.

II

In this section we shall investigate some of apparent definitions in Marx's works, with a focus on the key term "capital" and see if it meets the three criteria introduced in the previous section. The importance of this term stems from the fact that the whole corpus of Marx's work, in a sense, revolves around the criticism of a system, i.e. capitalist mode of production in which "capital" is a term of utmost importance. The idea is that a failure to meet these three criteria (i.e. if they fail to express the essence of the entity defined, if they are not unique to the entity defined, and if they comprise something other than the genus and differentia) shows that they do not qualify as ideal definitions.

The following is just a shortlist of the descriptions aimed at elucidation of the characteristics of "capital" found in Marx's works. Capital is:

"among other things, also an instrument of production";
"objectified, past labour";[2]
"dead labor";[3]
"a social relation of production";[4] "a sum of commodities –i.e., of exchange values, of social magnitudes";[5]
"the all-dominating economic power of bourgeois society";[6]
"objectified labour which serves as means for new production";
"a *process*, in whose various moments it is always capital";[7]
"money in the form of all commodities";
"[what] in which money actually develops in its completed character for the first time";[8]
"money as obtaining its ideal character from all substances, from the exchange values of every form and mode of objectified labour";[9]
"the antithesis of the worker";[10]
"the necessary process of positing its own powers as *alien* to the worker";[11]
"essentially the command over unpaid labour";[12]
"that kind of *property* which exploits wage labour"[13] (my emphasis);

> "a definite social relation of production pertaining to a particular historical social formation, which simply takes the form of a thing and gives this thing a specific social character";[14]
> "the means of production monopolized by a particular section of society";[15]
> "the products and conditions of activity of labour-power, which are rendered autonomous vis-à-vis this living labour-power and are personified in capital through this antithesis"[16]

If we evaluate these descriptions as definitions of "capital", we would see that they strikingly violate all three criteria introduced in the previous section: (a) they do not express essence, and if they seem so in each single case, another property is introduced as the essence in another description, then instead of essences, merely some properties, some marks[17] of the *definiendum*, in this case "capital", are given; (b) and they do not give *genus* and the *differentia* of "capital", because in different descriptions different properties are introduced as something that may be proximate *genus* and specific *differentia*; and as a consequence of these two (c) they are not unique. If so, and if "capital" is a crucial term in the study of the capitalist mode of production, then Paul Sweezy is wrong in claiming that *Capital* "furnishes us with a clear and unequivocal definition of what the capitalist mode of production essentially represents".[18]

However, all this does not mean that these descriptions are not elucidatory; they are undoubtedly helpful, but do not qualify as ideal definitions. We may, hence, classify them as working or relative descriptions, that unlike ideal definitions are neither universal nor static. That being said, more important than giving an exhaustive account and evaluation of the apparent definitions for each single term given by Marx – what exceeds the scope of this article and can itself be the subject of further research – is to seek for the defensible reasons that render ideal definitions impossible. This is what will be done in the following section.

III

The first reason for the absence of ideal definitions in Marx's works is that the discussed entities, from which the concepts are derived, are contradictory ones. This, in turn, stems from the fact that the cellular component of Marx's corpus, i.e. the commodity, is a contradictory entity and this contradictoriness is shown to be true about all other entities under discussion. Before entering into the discussion, a point needs clarification here. The contradiction discussed here is not the same as what can be found in contradictory concepts, such as a square-circle; in such cases their

contradictoriness renders the existence of such entities impossible. The term "contradiction", as meant here, may be viewed rather as an antagonistic polarity, a polarity that cannot be reconciled or rather as a dynamic tension in the entity under the discussion that makes its existence unstable, that is, the same entity is and is not one thing simultaneously. This characteristic makes that entity undefinable in ideal terms. In what follows in this section, I attempt to elaborate on this contradictoriness in different components of Marx's works.

Here, I start with the commodity and move on to other entities. In *Capital*, Marx begins his discussion regarding commodities as follows: "The commodity is, first of all, an external object, a thing which through its qualities satisfies human needs of whatever kind".[19] Nevertheless, this apparently simple entity turns out to be of utmost mystical nature and complexity. It is not a simply thing among other things because it is produced under specific historical and social conditions, and its externality, so to speak, is the extension, externalization (*Entäußerung*) of the internality of human being formed by a particular and socially determined plan and has the seal of the subject on itself. As an object it has this and this characteristic because it is determined by a subject to have this and this characteristic. It is then realization of the decision of the subject, hence just in the first instance an external object – it is a subjectified object. Further investigation shows further tensions: it comprises inherent contradictions – notably between its usage, its use-value, and its exchange-value. The use-value of commodities distinguishes them on the basis of their particular characteristics: different commodities respond to different needs because they have different qualities. We drink tea, but wear our shoes; tea cannot be worn nor shoes drunk. However, what turns products into commodities is not their use-value, because, on the one hand, there are several things that are used without being commodities – the ones of the highest importance, as air and water are among these; mushrooms that one collects in the forest are of the same nature: usable things but non-commodities. On the other hand, if something is produced but not exchanged, it does not qualify as a commodity. Commodities are, therefore, produced to be exchanged to respond to a particular social need, the need of some person other than its producer. What counts here is their exchange-value, regardless of their use-value. This, of course, does not mean that they are not used, but what counts here is the difference among their exchange values – what is merely quantitative – whereas for their usage, as seen in the example of tea and shoes, what counts is their quality.[20] This is also related to the twofold character of labour that makes commodities. The labour that makes a

commodity a use-value is a particular labour, or a concrete labour – that of the tea-farmer and the shoemaker, in our examples; however, the type of labour that makes them commodities, exchangeable with one another, is the abstract, universal, social labour. Once more, the former is considered particularly, whereas the latter universally: no matter what particular labour as long as it *is* labour. Each commodity has opposing characteristics that in order for each pole of the antagonism to be considered the other is to be neglected, as a particular its universality, as a quality its quantity, and vice versa. Tea then simultaneously *is* and *is not* shoe. It is not shoe as a particular commodity with a particular use-value, and once its quality is taken into consideration. But tea *is* shoe when it is taken as a universal commodity, when the certain amount of socially necessary labour inherent in it is equated with the same amount of labour in that of shoe.

The "social metabolism"[21] of answering the social needs of the members of the society necessitates that the commodities be exchanged. Nonetheless, this, in turn, comprises a contradiction. Imagine, in our example, that the tea-farmer exchanges the tea he has planted with the shoe produced by the shoemaker. For the tea-farmer, the tea exchanged with the shoe does not have any use-value, because he does not plant it as a commodity to be used by himself. But in exchange the circuit begins with the

> commodity form, stripping off of this form, and return to it […]. At the starting point it is a non-use-value to its owner; at the end it is a use-value. The two metamorphoses that constitute the commodity's circular path are at the same time two inverse partial metamorphoses of two other commodities. One and the same commodity [tea in our example] opens the series of its own metamorphoses, and completes the metamorphosis of another [shoe].[22]

Once more, each commodity has two characteristics, quality as what bears use-value and quantity as its characteristic as an exchange-value. While for each consumer what is important is the former, for capitalism as a system what counts is the latter. The contradiction may be put as the need of the users of the commodities for their particular characteristics, for their qualities, versus the need of the producers of the commodities for the quantitative difference realized in their exchange. Whereas consumers' needs are satisfied based on the use-values of commodities, the system's survival is based on the quantitative aspect of the commodities, because as exchange-values commodities do not have any other difference but quantitative differences. This contradictoriness makes the essence of the

commodity contradictory, and a contradictory essence makes the ideal definition of that essence implausible.

This dual existence of each commodity, i.e. that it exists, on the one hand, as a specific product with its natural form latently containing its exchange value, and, on the other hand, as exchange value for another commodity, is better understood once the commodity is exchanged for a commodity that does not have any particular use-value, that is money. Money that appears

> in the first phase as a solid crystal of value into which the commodity has been transformed, […] afterwards […] dissolves into the mere equivalent-form of the commodity[23]

because the exchangeability of a commodity with other commodities here makes it exist

> as a thing beside it, as money, as something different from the commodity, something no longer directly identical with it […] By existing outside the commodity as money, the exchangeability of the commodity has become something different from and alien to the commodity, with which it first has to be brought into equation, to which it is therefore at the beginning unequal; while the equation itself becomes dependent on external conditions, hence a matter of chance.[24]

The residual existence of money ("the product of universal alienation"[25] of all other commodities) as a third component of exchange renders the equation between commodities still more flagrant. Up to this point, and before the introduction of money, all commodities were and were not the same as all other commodities that had some use-value. In our example tea *is* and *is not* shoe. Now we have an equation composed of three elements, with this difference that as a general equivalent of exchanges, all commodities are and are not money. So tea is shoe and money and is neither shoe nor money. As use-values, they are what they are, tea is tea and shoe is shoe. But we are reminded once more, they are not commodities merely because of their use-values but because of their exchange values. They all are and are not what they are *and* money, and their realization becomes accomplished just when their exchange with money is realized, with something that does not have any particular use-value.

This "incongruency" stems not only from the mere existence of money in exchange, but it puts money itself in a self-contradictory existence. It is a particular commodity in the form of a piece of paper or a piece of metal

with particular characteristics, and at the same time transcending its natural characteristics. De-substantialized in this way, money cannot be conceived as money isolated from its social context. As a result, it becomes an "inherent property of money to fulfill its purposes by simultaneously negating them".[26] Money is equally a means and an end; it realizes the exchange values of commodities by isolating the commodities from the exchange and introducing itself in the exchange. Money then facilitates the "exchange by splitting it".[27]

The contradictions shown to be essential in the nature of commodities as well as money find their repercussions in the capitalist mode of production in its entirety. This becomes clearer when we remind ourselves that this is the mode of production *of* commodities. The contradictions inherent in the commodity are now seen in the whole system. This is because each producer in this mode of production, as Marx puts it,

> is compelled to secure for himself the social pledge. His needs are ceaselessly renewed, and necessitate the continual purchase of other people's commodities, whereas the production and sale of his own commodity costs time and is subject to various accidents. In order then to be able to buy without selling, he must have sold previously without buying. This operation, conducted on a general scale, seems to involve a self-contradiction.[28]

The contradiction in the system lies in its dual antagonistic tendency. On the one hand, it is inclined towards the

> absolute development of the productive forces irrespective of value and the surplus value this contains, and even irrespective of the social relations within which capitalist production takes place; while, on the other hand, its purpose is to maintain the existing capital value and to valorize it to the utmost extent possible (i.e. an ever accelerated increase in this value).[29]

This antagonism is best seen in crises, which are, "[t]he violent outbreaks of this very contradiction,"[30] "the points where the antithesis between commodities and their value-form, money, is raised to the level of an absolute contradiction".[31]

If according to Marx "[t]he true barrier to capitalist production is capital itself"[32] it is because the true barrier to the existence of commodity is commodity itself. This dynamic tension renders things to be and not to be the same things simultaneously; this antagonism strips the entities off the ontological staticity indispensable for ideal definitions. What is implied here as the relationship between whole (the system), and parts is

what is elaborated more extensively on with the introduction of the second reason.

The second reason for the absence of ideal definitions is the organic relation that is held to exist between the entities comprising the study. This, consequently, necessitates that each component be internally related, i.e. related as a component of a whole, co-determined, and co-constituted by all other entities. This may be inferred from the discussions of the previous section as well: each commodity is understood and even realized through its exchange with other commodities and money; money on the other hand, while not having any particular use-value, finds its realization through its being exchanged with other commodities that do have a particular use-value; concrete labor once a commodity is taken qualitatively for its use-value, abstract labor once the same commodity is taken quantitatively, that is in finding what is common between two commodities that have different use-values, different commodities in its exchange.

This joint determination discussed here finds its textual support in several occasions in Marx's works as well. Regarding codetermination, co-definition of objects and labour, for instance, he writes: "It is *not* only labor that is qualitatively defined by the object; but *also* the object which is determined by the specific quality of labour"[33] (my emphasis). That instead of abstract entities the relation between entities must be taken into consideration is equally reaffirmed by Marx. In the *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, for example, he writes "the thing itself is an objective relation to itself and to man."[34] In the same line the essence of man according to him is nothing but "the ensemble of social relations".[35]

This standpoint is equally restated in his criticism of the previous economists. In criticizing Ricardo for instance, he says that "instead of labour" he "should have discussed labour-power. Had he done so, capital would also have been revealed as a definite social relationship"[36] (my emphasis). This criticism, however, is not limited to Ricardo: the economists do not conceive capital as a relation. They cannot do so without at the same time conceiving it as a historically transitory, i.e. as a relative – not an absolute – form of production.[37]

Because of the codetermination between elements of this mode of production, while production determines consumption, distribution and exchange, it is equally determined by them in their totality.[38] Similarly, while capital produces surplus value, surplus value also produces capital. Yet, these relations do not constitute a haphazard pile; they form a totality of relations, a net of organic relationships among the entities, each of

which cannot be detached and isolated from other relations, because "the production relations of every society form a whole".[39] This is in a way what puts the essence of the thing in and out of the thing and makes it conceivable only in a totality of relations. But if things are not conceivable in isolation they are not *a fortiori* definable in ideal terms. Put differently, if the thing exists relationally and its essence is out of itself this makes its ideal definition impossible.

The concreteness of each presumably single entity in this totality, according to Marx stems from its being "a combination of many determinations, i.e. a unity of diverse elements".[40] That the existence of each component is codependent with others is proposed by Marx on several occasions. In *A Contribution to the Critique of Political Economy*, for instance, we read: "Capital is nothing without wage labour, value, money, price, etc."[41] The existence of capital is codependent with all others then. This is perhaps the reason for Sartre's claim that "in the works of Marx we never find entities".[42] He undoubtedly means the static and isolated entities.

With the claim that this "totality" of relations is an incessantly moving totality, with the introduction of "movement of categories" (*Bewegung der Kategories*),[43] categorial movement we come up with the third reason for the impossibility of ideal definitions. Nonetheless, in order to understand the notion of categorial movement in Marx, it is first imperative that the very notion of category intended here be elaborated on. To do this, and in order to merely elaborate on this characteristic, we briefly introduce the notion of category according to Aristotle and Kant to contradistinguish the Marxian notion of categories. For Aristotle, the categories constitute a catalogue of the highest kinds, highest *genera*, of entities in the world, based on which the world may be compartmentalized.[44] Whatever you imagine is subsumed under these categories, and at the same time categories are mutually exclusive. Put in Aristotelian terms: "there cannot be a highest genus shared by entities of different categories".[45]

For Kant, however, what was of the highest import regarding categories was not the highest existing *genera*, but how they may be possibly apprehended purely or conceptualized *a priori*. Categories, according to him, govern our conceptual scheme of understanding, or cognition. His exhaustive table consists of twelve categories that qualify as such.

Regardless of their differences, both Aristotle's and Kant's categories have one important characteristic in common that is important for our discussion: the categories in both cases, and notwithstanding their relationship, are static and clearly distinguished from one another. Unlike

Aristotle and Kant, for Hegel and Marx categories are in incessant movement, so much so that while for the pre-Hegelian thought change is abstraction of objects, for Hegel and Marx, the object itself is the abstraction made of change. "The succession of categories" is here based on the internal contradiction and relation we had previously, that necessitates the passage "from one [category] to another because the admission of the first as valid requires logically the admission of the second as valid".[46]

Similarly, Marx particularly endorses a method that

> includes in its positive understanding of what exists a simultaneous recognition of its negation, its inevitable destruction; because it regards every historically developed form as being in a fluid state, in motion, and therefore grasps its transient aspect as well.[47]

It may be then said that the categorial movement is aimed to include "how things happen as part of what they are".[48] This characteristic, which has its roots in the acceptance of the dynamic tension, i.e. the first reason, is one of the main barriers to the ideal definition because *change* is known to be "so pervasive in our lives that it almost defeats description and analysis".[49]

This categorial movement is in turn owing to the point that, for Marx "every historical social form" is in fluid movement, "and therefore takes into account its transient nature not less than its momentary existence".[50] What can be defined are decontextualized objects, but de-contextualization is against this approach. Thus an essential movement is ascribed to categories that renders the preliminary aim of definitions pointless. As a result, the categories can be no longer compartmentalized, as they were for Aristotle and Kant. In a sense, the movement of the categories under discussion is nothing but the fact that "the antithetical phases of the metamorphosis of the commodity are the developed forms of motion of this immanent contradiction".[51] The contradictions and antitheses seen in each succeeding entity do not entirely stem from the very entity but are the development of the previous entities.

For Marx, capitalism as an "organic system itself, as a totality, has its presuppositions, and its development to its totality consists precisely in subordinating all elements of society to itself, or in creating out of it the organs which it still lacks".[52] This movement of categories is, therefore, nothing but the theoretical expression of the "historical movement of production relations".[53] This means that each subject matter is understood through its development and its movement towards other subject matters.

This aspect is not only argumentative but ontological, or existential. It is in recognition of this characteristic that Marx writes:

> Human anatomy contains a key to the anatomy of the ape. The intimations of higher development among the subordinate animal species, however, can be understood only after the higher development is already known.[54]

The categorial movement is then the co-constituent of the world as "undergoing constant change and devoid of the clear-cut classificational boundaries that distinguish the commonsense approach".[55] As a result of this characteristic of the world, one cannot "keep a definition of one factor from spilling over into everything".[56]

Although Marx does not extensively discuss his viewpoints regarding definitions in his works, the account of definitions presented here finds its textual support in his writings. I will here iterate some occasions where Marx explicitly talks about the shortcomings, or impossibility of definitions. In *Poverty of Philosophy*, for example, he writes:

> [T]o define bourgeois property is nothing else than to give an exposition of all the social relations of bourgeois production. To try to give a definition of property as of an independent relation, a category apart, an abstract and eternal idea, can be nothing but an illusion of metaphysics or jurisprudence.[57]

It may be said, along with Derek Sayer, that "to write a social phenomenon […] is to write its history".[58]

In the second volume of *Capital*, he is even more explicit regarding the general notion of definition: "it is not a question here of definitions, which things must be made to fit".[59] What is the point is not the subsumption, classification, definition of the subject matter and its components, but finding through investigation the functions that categories express.[60] Similarly, Engels calls the belief that one can "generally look in Marx for fixed, cut-and-dried definitions that are valid for all time", or *ideal definition* as adopted by us, a "misunderstanding".[61] It might not be wrong, therefore, to say that each definition puts the *definiendum* in isolation, and as a separate existence.[62]

The reasons provided here can be further developed once the shortcomings of an ideal definition in a dialectical method in general are considered. This is in a sense the development of the notion hinted at by Marx in the preceding texts. Further explanation of this, however, is better seen in Hegel. This is what I will do in the following paragraphs.

Hegel discusses the role of definition in cognition in the end of the *Science of Logic* as well as the end of part one of the *Encyclopedia of the*

Philosophical Sciences. Definition in both works is the first moment of the synthetic cognition, which in turn comes after analytic cognition. While the aim of the analytic cognition is "*apprehension* (*Auffassen*) of what *is*", synthetic cognition aims at "the *comprehension* (*Begreifen*) of what *is*, that is, at grasping the multiplicity of determination in their unity".[63] Put differently, the role of the analytic moment is to procure "the materials and the proof of definition".[64] Definition as the first moment of the synthetic cognition comes before division (*Einteilung*) and theorem (*Lehrsatz*). While in the synthetic method the beginning point is the universal, this universal is to be particularized through division, and then individualized in theorem.

The same as all other moments in Hegel's system the shortcomings of this moment are to be highlighted so that an *Aufhebung* ("sublation" in English) to the further moment is shown to be inevitable. The incompetence of definition in performing its task stems from the very nature of the definition: its attempt to give us the approximate *genus* as well as the specific *differentia* is futile. At the same time, there is also an inverse relationship between ideal definability and the subject matter of cognition. The richer the subject matter the less definable it is. If the subject matter were geometry, that deals with such an abstract theme as space the task of providing definitions would be easy. In rich themes similar to moments of *Logic* in Hegel or political economy in Marx, however, providing ideal definitions is doomed to fail. One reason, as put by Hegel, is that definition has to reduce the "wealth of the manifold determinations of intuited existence to the simplest moments".[65] But in so doing, definition strips the subject matter off the "externalities which are requisite for its existence".[66]

This line of thought, it is not wrong to claim, finds its roots in Marx after his first familiarization with Hegel. In his famous letter to his father, where the germ of several further developments of his thought may be found, after denouncing geometry as the science dealing with abstract entities that do "not develop into anything further," he writes that in his subject of study, "the object itself must be studied in its development; arbitrary divisions must not be introduced, the rational character of the object itself must develop as something imbued with contradictions in itself and find its unity in itself".[67]

In such subject matters the difficulty lies, as put by Hegel, in the fact that we should: "determine which of the many properties belong to the object as *genus*, and which as *species*, and further which among these properties is the essential one; this last point involves the necessity of ascertaining their *interrelationship*, whether one is already posited with

the other. But for this purpose there is so far no other criterion to hand than *existence* itself".[68] So the problem is the reduction of existence to some of its moments or characteristics and introducing them as what can distinguish the *definiendum*. But "the relations of the manifold determinations of immediate existence to the simple Notion would however be theorems [the third moment of synthetic cognition] requiring proof".[69]

Instead of providing us with proximate genus and specific differentia, the definition gives us just marks (*Merkmalen*) of the *definiendum,* but "it is quite contingent whether the marks adopted in the definition are pure makeshifts (*Notbehelfe*) […] or […] approximate more to the nature of the principle".[70] Hence, being the victim of the characteristic of the synthetic cognition in general, definition instead of comprehending the subject matter and providing us with the richness of the content leads to the further moment of synthetic cognition, viz. division. The reason is that all the moments of synthetic and analytic cognitions "have presuppositions; and their style of cognition is that of understanding, proceeding under the canon of formal identity".[71] But formal identity is *not* what we are after here. Formal identity can give us the response to questions such as the hypotenuse of a particular triangle, or the birthdate of Caesar to mention two examples used by Hegel,[72] *viz.* questions the answer to which is restricted to the domain of understanding. The domains of study here deal with different questions and necessitate different answers. Hegel makes the search of ideal definitions an idle task by reminding us once more the position of definition as a moment of the synthetic cognition, and that the synthetic method is the "most inadequate of all in the domain of philosophy".[73] While in definitions the principle is based on the identity or unity of *definiendum* and *definiens*, in such subject matters, what exists is their unity in difference.

The goal of this section was to establish that contradictory, organically related, incessantly moving entities cannot be ideally defined. These characteristics are even etymologically inconsistent with the notion of the word definition in Greek and Latin, *viz.* to put a boundary or limit.[74] These reasons themselves, however, should not be regarded in isolation. In a sense they are aspects of a whole: the dynamic tension is always in a totality of all other subject matters that constitute a categorial movement of the components of the subject matter. Now we turn to some of the corollaries of our discussion.

IV. Conclusion

The implications of the outcome of this article as regards Marx's method are both negative and positive. This section discusses the negative ones, and hints at the positive ones.

On the negative side, it shows that some approaches or strategies of analysis are not effective in the study of Marx's works. The first one is a top-down approach. A top-down or stepwise design consists in dismantling the whole to gain insight into subsystems. The entire system is hence reduced to its basic elements. After formulation, and reduction of the system as a whole into subsystems, these subsystems are then dismantled into other subsystems until the ultimate elements are reached.

The second approach is a bottom-up approach or strategy. Unlike the top-down strategy, in this case the research starts with the specification of the elements and segments in great detail. These elements are linked together to constitute a subsystem and the subsystems are in turn linked together so that a complete picture of the system in its entirety may be given.

The reasons for the shortcomings of these approaches are the direct consequences of the three characteristics introduced in the third section: any beginning from parts or whole that does not envision them as dialectically related gives us no more than a fragmented and static view of the subject matter. If so, the attempt to give models for analysis, where the models constitute hierarchies of definitions and levels, is doomed to fail.[75]

Similarly, one cannot expect Marx to provide us with a series of steps to be taken as does Descartes' *Discours de la méthode* the pursuit of which makes our method infallible. This is reproached by Marx as a recipe-like (*Rezepte*) method. In the same line, any attempt to give an account of Marx's viewpoints by providing a series of definitions, as does Gerald A. Cohen is his notable work, *Marx's Theory of History: A Defense*, comes at a cost: such an attempt, will be "separating and isolating the different elements and aspects of the given concrete totality, and considering and defining these in isolation. The effect of this method is to produce a fragmented and atomised picture of reality."[76]

The positive corollary outcome of the discussion of this article consists in adopting a method that recognizes in each step the three intertwined characteristics discussed in the third section. This method takes the elements (as constitutive members of the wholes) to be similar to cells; their isolation brings along their death. It synthesizes the top-down and bottom-up approach to render the complexity of the system comprehensible without claiming to have created any model. The result

will not be dissimilar to Bertalanffy's General System Theory[77] and his notion of unity-through-diversity where "their unity still immediately splits, and their difference still immediately coincides".[78] While taking reality to be "continuous and developmental"[79] and admitting that ideal definitions are impossible, the method uses and generates relative-working, but provisional definitions, while at the same time acknowledging that there are limits to the demand of clarification of the subject of study.

Now that an attempt to give an ideal definition of the subject matter in Marx is bound to fail, we may generalize what Fredric Jameson says regarding social class in Marx, and say that not only social class but also all the terms of the subject matter under discussion can only be "provisionally approached in a kind of parallax which locates it in the absent center of multiple sets of incompatible approaches".[80]

It may be said that the first and the third reasons given in the third section jointly abolish pseudo-staticity of the subject matter whereas the second reason argues against its "pseudo-independence".[81] Shattering the pseudo-staticity, and pseudo-independence of the subject matter as elaborated here is actually among the major characteristics of Marx's method of *determination of reality*, what is believed by some contemporary philosophers to be his "major obsession".[82] This has a rampant presence in his works that influences *inter alia*

- his recognition of the formal distinction between process of investigation (*Forschung*) and process of presentation (*Darstellung*) and the relationship between these two;
- the relationship between his treatment of the nature of the categories and that of Hegel;
- the relationship between concrete and abstract and the process of abstraction that is singular in Marx; and finally
- the goal of scientific discovery.

Each of these four issues occupies a consequent aspect of the current discussion, and each a consequence of the absence of ideal definitions presented here. Without an elucidation of his approach towards definitions, however, this task could not be embarked upon.

Notes

1 Aristotle, *Topics* in *The Complete Works of Aristotle* ed. Jonathan Barnes, *VI 139a25–35, Z4, VI 143b11–144a4, VII152b4* (Princeton: Princeton University Press, 1984). This paragraph is a paraphrase of the conditions introduced by

Aristotle as recapitulated by Kisor Kumar Chakrabarti, *Definition and Induction, A Historical and Comparative Study* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1995), 13 ff.

2 Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (New York: Vintage Books, 1973), 95.

3 Karl Marx, *Capital* I (London: Penguin Books, 1976), 342

4 Karl Marx and Friedrich Engels, "Wage Labour and Capital" in *Selected Works*, Vol. I, 90 (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1968).

5 Ibid.

6 Marx, *Grundrisse*, 107.

7 Ibid., 258.

8 Ibid., 271.

9 Ibid., 298.

10 Ibid., 308.

11 Ibid.

12 Marx, *Capital*, I, 672.

13 Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (Chicago: Charles H. Kerr, 1945), 153.

14 Karl Marx, *Capital*, III, (London: Penguin Books, 1991), 953.

15 Ibid.

16 Ibid.

17 Further elaboration on the term "marks" [Merkmalen] as used by Hegel regarding definitions is given in the following pages.

18 Marx, *Capital*, I, 81 (Paul Sweezy's introduction).

19 Marx, *Capital*, I, 125.

20 Marx is not, however, the originator of this idea, as this was already introduced by Adam Smith and confirmed by Ricardo among others. David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, (Kitchener: Baotche Books, 2001), 8 ff.

21 Marx, *Capital*, I, 198.

22 Ibid., 207.

23 Ibid.

24 Marx, *Grundrisse*, 148.

25 Marx, *Capital*, I, 205.

26 Marx, *Grundrisse*, 151.

27 This dual characteristic of money "quantitative limitation and the qualitative lack of limitation" Marx writes "keeps driving the hoarder back to his Sisyphean task: accumulation." (Marx, *Capital*, I, 231).

28 Ibid., 228.

29 Marx, *Capital*, III, 357–358.

30 Ibid., 572.

31 Marx, *Capital*, I, 236.

32 Marx, *Capital*, III, 358.

33 Karl Marx, *Poverty of Philosophy*, (New York: International Publishers, 1963), 58. In the same line: while money is introduced to be "the imperishable

commodity", he goes on to say that "all commodities are perishable money" (Marx, *Grundrisse*, 149).

34 Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961), 107.

35 Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, *Collected Works*, Vol. 5 (New York: International Publishers, 1976), 4.

36 Karl Marx, *Theories of Surplus Value,* II (Moscow: Progress, 1963), 400.

37 Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, III (Moscow: Progress, 1971), 274.

38 A similar view, notwithstanding the difference, is iterated in Hegel in *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*: "Every individual being is some *one aspect* of the Idea: for which, therefore, yet *other* actualities are needed, which in their turn appear to have a self-subsistence of their own. It is only in them *altogether* and in their relation that the notion is realized. " (G. W. F. Hegel, *Hegel's Logic, Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)* (Oxford: Glendon Press, 1975), 275 [My emphasis]).

39 Marx, *Poverty of Philosophy*, 110.

40 Marx, *Grundrisse,* 101.

41 Karl Marx, *A Contribution of the Critique of Political Economy* (Chicago: Charles H. Kerr, 1904), 292.

42 Jean-Paul Sartre, *The Problem of Method* (London: Methuen & Company Limited, 1963).

43 Marx, *Grundrisse*, 101.

44 This is proposed notwithstanding and with awareness of the point that for instance quality, and position depend on substance.

45 Amie Thomasson, "Categories," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/categories/ (Accessed 25 December 2013). The author considers this to be the explicit idea found in *Metaphysics* (998b22).

46 Ellis McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic* (Kitchener: Batoche Books, Cambridge University Press, 1999), 140. See also ibid., 6.

47 Marx, *Capital*, I, 103.

48 Bertell Ollman, *Dance of the Dialectic, Steps in Marx's Method* (Chicago: University of Illinois Press, 2003), 65.

49 Chris Mortensen, "Change and Inconsistency," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/change/ (Accessed 10 December 2013).

50 Marx, *Capital*, I, 20.

51 Ibid., 209. This is confirmed in *Grundrisse* as well: "In times of actual monetary crisis, a contradiction appears which is immanent in the development of money as universal means of payment". Marx, *Grundrisse*, 876.

52 Marx, *Grundrisse*, 278.

53 Marx, *Poverty of Philosophy*, 105.

54 Marx, *Grundrisse*, 105.

55 Ollman, *Dance of the Dialectic, Steps in Marx's Method*, 33.
56 Ibid.
57 Marx, *Poverty of philosophy*, 154.
58 Derek Sayer, *The Violence of Abstraction*: *The Analytical Foundations of Historical Materialism* (New York: Basil Blackwell, 1987), 22. In a related context Sartre repeats a similar view point: "It is the nature of an intellectual quest to be undefined. To name it and to define it is to wrap it up and tie the knot. What is left? A finished, already outdated mode of culture, something like a brand of soap – in other words, an idea." Sartre, *Problem of Method*, xxxiii.
59 Karl Marx, *Capital*, II, (London: Penguin Books, 1992), 226. The original German text is as follows: „Es handelt sich hier nicht um Definitionen, unter welchen die Dinge subsumiert werden" (Karl Marx, *Das Kapital II*, in MEW, Band 24, 228 (Berlin: Dietez Verlag, 1963).
60 Ibid.
61 Marx, *Capital*, III, 103.
62 Marx implies this in the following passage in a particular case. "The definition of a product as exchange value thus necessarily implies that exchange value obtains a separate existence, in isolation from the product" (Marx, *Grundrisse*, 145).
63 G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1969), 794.
64 Hegel, *Hegel's Logic,* 286.
65 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, 795.
66 Ibid.
67 Marx's letter to his father, 10–11 November 1837, in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 1, 12 (New York: International Publishers, 1975).
68 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, 797. "Interrelationship" (my emphasis in the text) is what I tried to develop as the second reason in the previous section.
69 Ibid., 798.
70 Ibid.
71 Hegel, *Hegel's Logic*, 288.
72 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 23 ff.
73 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, 814.
74 The Latin term *definire* "to limit, determine, explain," from *de-* "completely" (*de-*) + *finire* "to bound, limit," from *finis* "boundary, end" and the Greek term **ὅρος** boundary, limit, frontier, landmark, from which the verb ορίζω is derived (Etymological Dictionary, http://www.etymonline.com/define, (Accessed 10 December 2013)). This is equally true about the Arabic term *'hadd* (adopted also in Persian) as the philosophical term for definition.
75 See Paul Paoulucci, *Marx's Scientific Dialectics* (Leiden : Brill, 2007), ch. IV, for such an attempt.
76 Sean Sayers, "Marxism and the Dialectical Method: A Critique of G.A. Cohen" reprinted in *Socialism, Feminism and Philosophy: A Radical*

Philosophy Reader ed. S. Sayers and P. Osborne, 142 (London: Routledge, 1990).

77 Ludwig von Bertalanffy, *The Organismic Psychology and Systems Theory* (Worcester: Clark University Press, 1968).

78 Marx, *Grundrisse,* 269.

79 John, W. Burbidge, *The Logic of Hegel's Logic* (Peterborough: Broadview press, Peterborough, 2006), 149.

80 Fredric Jameson, *Representing Capital: a Commentary on Volume One* (London: Verso, 2011), 7.

81 Hegel, *Hegel's Logic,* 278.

82 Michel Henry, *Marx I, une philosophie de la réalité* (Paris : Gallimard, 1976), 280–81.

References

Barnes, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Bertalanffy, Ludwig von. *The Organismic Psychology and Systems Theory*, Heinz Werner lectures. Worcester: Clark University Press, 1968.

Burbidge, John W. *The Logic of Hegel's Logic.* Peterborough: Broadview Press, 2006.

Chakrabarti, Kisor Kumar. *Definition and Induction, A Historical and Comparative Study*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1995.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hegel, G. W. F. *Hegel's Science of Logic*, translated by A. V. Miller. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1969.

—. *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

—. *Hegel's Logic, Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, translated by J. N. Findlay. Oxford: Glendon Press, 1975.

Henry, Michel. *Marx I, une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976.

Jameson, Fredric. *Representing Capital: a Commentary on Volume One*. London: Verso, 2011.

McTaggart, Ellis. *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, translated by N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr, 1904.

—. *Capital*, I, translated by Ben Fowkes. London: Penguin Books, 1976.

—. *Capital*, II, translated by David Fernbach. London: Penguin Books, 1992.
—. *Capital*, III, translated by David Fernbach. London: Penguin Books, 1991.
—. *Das Kapital II*, in Marx, Karl & Friedrich Engels, *Werke*, Band 24. Berlin: Dietez Verlag, 1963.
—. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, translated by Martin Milligan. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961.
—. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* translated by Martin Nicolaus. New York: Vintage Books, 1973.
—. *Poverty of Philosophy*. New York: International Publishers, 1963.
—. *Theories of Surplus Value II*, translated by the Institute of Marxism-Leninism. Moscow: Progress, 1963.
—. *Theories of Surplus Value III*, translated by the Institute of Marxism-Leninism. Moscow: Progress, 1971.
Marx, Karl and Friedrich Engels. *Collected Works*, Vol. 1. New York: International Publishers, 1975.
Marx, Karl and Friedrich Engels. "Wage, Labour, and Capital" in *Selected Works*, Vol. 1. Moscow: Foreign Language Publishing House, 1968.
Marx, Karl and Friedrich Engels. *The Communist Manifesto*, translated by Samuel Moore. Chicago: Charles H. Kerr, 1945.
Marx, Karl and Friedrich Engels. "The German Ideology" in *Collected Works*, Vol. 5. New York: International Publishers, 1976.
Mortensen, Chris. "Change and Inconsistency." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/change/ (accessed 10 December 2013).
Ollman, Bertell. *Dance of the Dialectic, Steps in Marx's Method*. Chicago:University of Illinois Press, 2003.
Paoulucci, Paul. *Marx's Scientific Dialectics*. Leiden: Brill, 2007.
Ricardo, David. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Kitchener: Baotche Books, 2001.
Sartre, Jean-Paul. *The Problem of Method*, translated by Hazel E. Barnes. London: Methuen, 1963.
Sayer, Derek. *The Violence of Abstraction*: *The Analytical Foundations of Historical Materialism*. New York: Blackwell, 1987.
Sayers, Sean. "Marxism and the Dialectical Method: A Critique of G.A. Cohen" (1984)", reprinted in *Socialism, Feminism and Philosophy: A Radical Philosophy Reader*, ed. S. Sayers and P. Osborne, 140–168. London: Routledge, 1990.

Thomasson, Amie. "Categories." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/categories/ (accessed 15 December 2014).

Part III:

The New Conditions of Emancipation and the State of Late Capitalist Society

From Marx to Hegel: Recovering (to Transcend) our Still Modern Condition

Marta Nunes da Costa

The contradictions and antagonisms inseparable from the capitalist application of machinery do not exist, they say, because they do not arise out of machinery as such, but out of its capitalist application! Therefore, since machinery in itself shortens the hours of labour, but when employed by capital it lengthens them; since in itself it lightens labour, but when employed by capital it heightens its intensity; since *in itself it is a victory of man over the forces of nature but in the hands of capital it makes man the slave of those forces*; since in itself it increases the wealth of the producers, but in the hands of capital it makes them into paupers, the bourgeois economist simply states that the contemplation of machinery in itself demonstrates with exactitude that all these evident contradictions are a mere semblance, present in everyday reality, but not existing in themselves, and therefore having racking is guilty of the stupidity of contending, not against the capitalist application of machinery, but against machinery itself.[1]

Capital was read by many critics (Buchanan, 1982; Lukes, 1982; Sayers, 2007; Hunt et al. 1980) in a way that identified Marx as a critic of liberalism, technology and, in a sense, progress. Alienation is one of the categories that supported this reading, i.e., the assumption that any historical development, socially or individually understood, was condemned by a movement of loss of authenticity. However, contrary to one's initial assumptions, Marx shares some of the deepest assumptions about politics, technology and progress with the liberal tradition. Indeed, Marx is not criticizing technology, politics or progress *per se*; rather he is criticizing their uses under capitalism. Marx's argument aims at rescuing the crucial distinction between means and end-in-itself, where capitalism is only a necessary stage of development in history, which enables the emergence of socialism, and where the individual cannot be reduced to a mere means in the capitalist mode of production.

A contemporary reading of Marx becomes imperative in a time when technology invades all spheres of human life: the private sphere became open with the proliferation and social collective dependence on social networking; the public sphere is being dominated by a logic of pure consumption, where the political is simply absolved and the individual loses its autonomy, authenticity and strength, being reduced to the status of a subject struggling for survival with no links to the larger universal scope of the state, understood in the Hegelian sense, that confers on the individual her substantial existence.

This paper aims at revisiting Marx's and Hegel's accounts of modernity, technology and progress from the modern perspective and concern with individual autonomy. It tries to answer a set of questions: what can we learn from Hegel and Marx's accounts of modern societies and the announcement of the increasing gap between rich and poor? Is Hegel's account more capable than Marx's of offering a solution for our (still) modern condition? How can we transcend the actual capitalist logic and rescue the importance of the necessary relation between the individual and the state?

I

Marx brings the awareness that there is no such thing as something "bad" or "good" in itself; rather, the judgment of something implies the consideration of context and practical application. The development of technology is the expression of an absolute contradiction between, on the one hand, the conditions of possibility that may contribute to human liberation (taking humans as ends-in-themselves) and, on the other hand, the paradox that, in the process of creating these conditions, people are reduced to a mere means. According to Marx, the criterion that allows us to evaluate the value and role of technology rests in its reference to the visible progress in the well-being of individuals and communities. The use of technology is "correct" if it moves towards liberation and authenticity and escapes from intellectual and physical slavery and control.[2] Thus Marx saw technology as an essential means to social progress, since it creates new brands of production and introduces new fields of labour. However, he anticipated what we observe today in liberal societies, namely, the direct relationship between the increase of surplus value and the increase of production of commodities and goods that leads to a large scale industry and to a world market. This relationship tends to create new forms of social domination and control as well as individual and collective alienation. Marx's criticism is directed towards the negative use of

technology, i.e., when instead of being used to contribute to the development of human faculties, it is used to create and maintain a more intensive and extensive exploitation of labour-power, where the working class members become as the ancient "domestic slaves".[3] Technology in its current use turns people into more alienated beings, because they lose control over the production and all his power is employed in an apparently unproductive way, understood as a means for affirming one's autonomy. The account offered in the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* where Marx describes the four meanings of alienation, elucidates this. Not only do people lose their humanity by selling their labour-power and treating their life as a commodity but also by their own capacity for production they are actually creating the conditions of their own imprisonment. Their freedom becomes negative, and their possibilities become limitations. Along with the development of industry and introduction of new machinery as new means of production, the division of labour becomes even sharper and the skilled work becomes meaningless. A class of unskilled labourers arises and becomes the reference by which all others are measured and compared with. The complex tasks are simplified by machines, and workers lose their humanity in favor of maximizing production.[4] Each group of workers has a specific and repetitive function in capitalist production, leading them to a level of stupidity and numbness.[5] Time and space are maximized.[6] What in the feudal age would take several days to produce takes only a few hours under capitalism.[7] Marx tells us that the division of labour "produces new conditions for the domination of capital over labour. If, therefore, on the one hand, it appears historically as an advance and a necessary aspect of the economic process of the formation of society, on the other hand, it appears as a more refined and civilized means of exploitation".[8]

People no longer have control over what they produce. The product of their work is seen as something alien to them; they are only tools of production of surplus value. The individual is reduced to a particular mode of existence of the capital. The result is that concrete labour becomes abstract labour for the labourer.[9] In this context, Marx warns us that a revolution is necessary in order to recover one's authenticity as human being and as active, productive being, a being who has the power of creation. However, the revolution that hopefully will establish a new order of things will not erase or replace the means of production and technology for something else; instead, it will change its use according to a different set of priorities.

Marx's account of alienation and dehumanization is still actual and pertinent. One can easily see how the level of alienation has increased and

expanded – not only through the maximization of accumulation of capital, that led to global financial and economic crises but also through the transformation of the class of the proletariat and the emergence of a new class, as Standing well portrays, that of the precariat. Today the challenge is not to conceive a revolution where the proletariat takes the leading role (history has shown us how this ideology didn't work out), but mainly to conceive a revolution in which the precariat is screaming out for recognition and struggling for the recovery of basic human rights.

II

According to Guy Standing, the precariat "consists of people who lack the seven forms of labour-related security",[10] namely, people who lack the opportunities to find a job fit for their expertise, talent and personal development; people who lack security in their jobs, who many times don't even have any kind of social protection nor adequate stable income; but also, the precariat has something that is quite new, compared with the Marxist romantic view of the proletariat. Contrary to the proletariat who could easily be identified (by itself and by others), the precariat has no sense of collective identity; therefore, it has no "collective voice in the labour market"[11] nor the tools to protest and to claim specific measures that could transform the *status quo* and the established socio-economic and political order. The problem, today, is not simply that globalization brought a wave of precarization of work and work-relations; nor that under the neoliberal slogan that flexibility is good for the economy, people were forced to accept less (money) for more (work). The problem is also that the lack of class consciousness brings an abyss that seems hard to overcome. Paradoxically, this new class that ends up being a non-class is the most educated and best qualified ever. This education, however, does not contribute to the individual and collective emancipation; since education has been privatized and treated as a commodity as well, mirroring the global trend of turning everything in a way of doing profits, education now does not fulfil its original task of enlightening citizens; education contributes to the establishment of denizens and "urban nomads".[12]

It is not my purpose to sketch the implications of this new (non-)class. However, it is important to have this in mind when we try to account for the role that technology may or may not have in people's emancipation in a democratic order. How can technology help us? What can we learn from technology's use so far throughout the nineteenth, twentieth and twenty-first centuries?

Marx provides an account of the positive aspect of technology, which coincides, to a large extent, with many liberal ideals, specially supported by the value and regulative ideal of individuality. Technology corresponds to the transference from an apparent disconnected way of production to "conscious and planned applications of natural science".[13] Marx argues that technology is, in itself, revolutionary, because it revolutionizes the labour processes (i.e., the division of labour within society) and it increases the workers' mobility, making individuals able to participate in several different realms of production. By being confronted with more and more competition and other apparent social adversities, people find it possible to destroy the monstrosity that capitalism had led them to. As Marx says:

> That monstrosity, the disposable working population held in reserve, in misery, for the changing requirements of capitalist exploitation, must be replaced by the individual man who is absolutely available for the different kinds of labour required of him; *the partially developed individual*, who is merely the bearer of one specialized social function, *must be replaced by the totally developed individual, for whom the different social functions are different modes of activity he takes up in turn.*[14]

But how can we replace the *partially developed individual* by the *totally developed individual*? Are we there yet? Given the quotation above, it seems clear that Marx suggests that the solution for this condition of alienation is the natural abolition of the old division of labour and the creation of a new order of things, where the individual can recover her autonomy and recognize herself as a social being, for whom the experience of belonging and participating in a world market and a large scale industry can have meaning. But what Standing tells us is that this *totally developed individual* is far from being accomplished. If we accept Standing's argument for the precariat that is totally heterogeneous, flexible and vulnerable, in all streams of life, accompanied by a progressive loss of basic social, economic and civil rights, it seems hard to envision a way out of current trend of alienation and mass exploitation. Marx was well aware that technology, by itself, was insufficient to overcome the intrinsic contradictions of capitalism. What we can observe so far from history is that technology, indeed, is not leading us to any kind of resolution or superation of the capitalist system. Instead, it seems that technology is being used and abused as a way to reinforce capital's hegemony. How can one use technology as means for individual and collective emancipation?[15]

III

At this point it would be interesting to establish the dialogue between Marx and Hegel on what concerns history, progress, technology and democracy.

Marx's criticism of Hegel – from his early texts – is supported by the assumption that Hegel misconceived the role of philosophy as well as the conceptualization of reality. The starting point, for Marx, can never be absolute Reason, manifested through the historical process where all of our present actions conform and regulate themselves according to a higher end. The starting point must be found in the real action and real relationship between individuals – and that means understanding that historical development is a development of patterns of social and political dominations, which finds its ultimate expression in class struggle. As Marx says in the well-known Eleventh Thesis on Feuerbach "Philosophers have hitherto only interpreted the world in various ways; the point is to change it". For Marx, then, the proletariat of the nineteenth century – as a newly constituted class that expressed humanity's negation – had the revolutionary task of overcoming itself. But history showed that the fact that people identify themselves – and only to *some* extent – by the shared emptiness and nothingness they humanly represent (always by opposition to the other class, the capitalist, which represents the force of exploitation and the vicious circle of capital), does not necessarily mean that they have the power, as a collective entity, to overcome the current state of affairs. Again, we run into the question that still bothers us today and that shapes our *still* modern condition: if consciousness is determined by material conditions, only by destroying the actual material conditions is it possible to create new ones which will allow a new system of production to be developed, as the expression of a new social organization, new values and principles. It seems, though, that we end in a circular argument: material conditions need to change, in order to change individual and collective consciousness; however, individual and collective consciousnesses become a prerequisite for the enactment of the change process of material conditions. How can one conceive progress in such a context? As Marcuse says in *One-Dimensional Man*:

> "Progress" is not a neutral term; it moves towards specific ends, and these ends are defined by the possibilities of ameliorating the human condition. Advanced industrial society is approaching the stage where continued progress would demand the radical subversion of the prevailing directing and organization of progress. This stage would be reached when material production (including the necessary services) becomes automated to the

> extent that *all vital needs can be satisfied while necessary labour-time is reduced to marginal time*. From this point on, technical progress would transcend the realm of necessity, where it served as the instrument of domination and exploitations which thereby limited its rationality; *technology would become subject to the free play of faculties in the struggle for the pacification of nature and society*.[16]

We could say that technology can bring the conditions for consciousness to be actualized. All means of enslavement can become means of self-liberation. It does not mean that a radical destruction is necessary; however, one does need to abolish the preconceived ideas and concepts – such as the concept of class – that manipulate and dominate minds throughout history. One needs to be aware of the crucial distinction between ends and means and where individuals must place themselves in the existential process.[17] Again, it is hard to see how such a change could take place.

On the other hand, one could argue that what Marx saw in socialism, as being the logical historical development of capitalism, as a fairer, more just, equal and free society, is actualized by liberal societies – at least apparently. Of course, one could ask, today, if what seemed until the late twentieth century as the actualization of liberal principles – which converged, to a great extent, with democratic core values and ideals – is still the case. According to the *status quo* perspective, or the dominant perspective of democratic ideology, that can intrinsically be subversive to its own foundational principles, one would say that in a society where each individual has an inalienable right to be her/himself and to choose how s/he wants to live her/his life, technology should be, in principle, the tool that allows each individual to develop her/his faculties and actualize her/his possibilities. Man, as John Stuart Mill said, must be seen as a "progressive being", i.e., a subject who constitutes himself through social, political and economic relations. Still, even in a liberal society, where equality and freedom are fundamental rights, the alienation Marx was denouncing, and which had at its roots the reduction of man to a simple means of creation of surplus value and accumulation of capital, persists, even if apparently controlled. The precariat is the living proof of this. What comes out of this is the recognition that *if* we are concerned with individual autonomy, in a truly democratic context, then physical survival is not enough. Individuality demands not only physical independence or an identity constructed based on what one *does* but also intellectual and creative independence, i.e., what one *is*. The unity of one's identity depends not only on "what one is" but on the freedom left to each individual to choose "what one wants to become". So here we get to the

crucial point: individual autonomy requires the balance between a set of conditions that articulate the individual and the collectivity. One is autonomous when one escapes, or transcends the realm of pure necessity and finds oneself in a public space where action – and not labour – takes place. This was, of course, Arendt's point and Arendt's insistence on the peculiarity of the political. So regardless of the power technology may have in the liberating task for individuals to constitute themselves as persons and citizens,[18] the primary need is to rescue the political. Before turning to this point however, let us first look at the challenges brought by technological development in the twenty-first century.

IV

On a different tone, but with a similar background concern, Deibert and Rohonszky say that:

> Cyber-communication has made possible some very extensive and efficient forms of social control. Even in democratic countries, surveillance systems penetrate every aspect of life, as people implicitly (and perhaps unwittingly) consent to the greatest invasion of personal privacy in history. (…) So, are these technologies of freedom or are they technologies of control?[19]

As the authors acknowledge, there is no clear answer to this, mainly because it is not an either/or situation. Technology, as we started saying, is not good or bad in itself; furthermore, technologies transform themselves within the process of their own use, making highly unlikely any prediction on what will come out of it in the future. Contingency overpowers the hypothetical realm of necessity, simply because "technical innovations may be designed for specific purposes but often end up having wildly different social uses and effects than those intended by their creators".[20] So, when we speak of liberation, what do we mean by it? Liberation from what and for whom?

If it is true that Marx saw the condition of possibility of liberation incarnated in the proletariat, as the revolutionary class, it is also true that this movement is only possible within a political and social context and along with a project on how to make revolution *real*. Marx says that ultimately a dictatorship of the proletariat is temporarily necessary until the notion of "state" is empty and with no real correspondence. This makes sense if and only when one understands the state as an organism that kills individuality. Marx is, of course, attacking the radical difference between capitalist and working-class interests. In a state where labourers

are "free" only because they can sell their time and working-force, the value of human life is reduced to a minimum; it is a state where no one even dares to claim anything more than mere survival and, therefore, where one almost feels that the exploitation is justified in order to survive within the pure realm of need. For Marx, then, the capitalists are, in turn, moved by the only interest of making profit, and their own lives become an instrument to achieve that goal. Both opposites express deep alienation, rooted in a division of social classes, labour and property.

What liberalism corroborates of Marx is the affirmation that man cannot be reduced to an instrument, that the state (as a mechanism of oppression) should be restricted to a minimal function, and that a conception of "good life" can be only decided by autonomous individuals. Regarding the liberal perspective one adopts, one could even go further and say that both Marx and the liberal-republican tradition embrace the ideal that every individual or association has not only the right but the duty to participate in the political realm. This was, for instance, one of the distinctive traits of Constant and Tocqueville's conceptualizations of (political) freedom and democracy.[21] It is a vital statement of equality as universal value, where any reference to social classes become irrelevant, since equality of be(com)ing and equality of opportunities must be ensured to all. The state should be, not a function of oppression but a function of regulation in order to keep the harmony between different, but not opposite choices of life. In other words, the state (specially a democratic one) ought to guarantee the pluralist framework where different conceptions of good life can emerge.

At this point one could go back to Hegel and ask which approach to the concept of state seems more appropriate to answer the contemporary challenges, where the abyss between the poor and the rich grows; where the proletariat gives place to a new (non-)class – the precariat; and neoliberalism seems to swallow the political.

What Hegel teaches us is that, despite the several objections one may have towards his system, and more precisely, his approach to history as the march of Reason where individuals seem to be necessarily limited to the status of vehicles or means of something higher than themselves, the state may play a crucial role in recovering man from his actual condition of generalized alienation. What is lacking in the precariat – so that a revolution could be possible at a global scale – is recognition and reciprocity. Let me talk briefly of both.

> To be precariatized is to be subject to pressures and experiences that lead to a precariat existence, of living in the present, without a secure identity or sense of development achieved through work and lifestyle.[22]

The precariat is not homogeneous, it goes from the student who gets an internship, to part-time jobs, to traditional jobs that feel a real loss of benefits and securities, etc. The lack of homogeneity makes it hard to constitute a collective identity, that would eventually translate itself in trade unions or specific claims *vis-à-vis* the state. However, the problem – and challenge – is not only to know how to constitute a collective identity but also, and more primarily, to know how to constitute the identity of the self. Here, technology plays a key role.

Twenty-first-century society is based on technological development. One must be aware of the possibility that the function of technology in a free society may be to develop means of control and domination of people, making them "slaves" by making them believe that it is their freedom. Marcuse's point was, after all, that technology associated with bureaucracy erases the appearance of the living contradiction between slave and master and that by reducing people to a mere function in the corporate machine, those who have the power perpetrate servitude through the shape of liberties and comforts.[23] But even if the manipulation of values and measures of social control seems to voluntarily legitimate (even if only at a superficial level) undemocratic facts, as means, in the name of democratic ends, the dialectics between spectacle/illusion and reality/authentic being, between production and distribution, between uniqueness and masses, creativity and repetition, will always be present. This becomes visible once one pays attention to the role technology plays in our lives. Standing says that:

> [T]he precariat shows itself as not yet a class-for-itself partly because those in it are unable to control the technological forces they face. […] The precariat is defined by short-termism, which could evolve into a mass incapacity to think long term, induced by the low probability of personal progress or building a career. […] The internet, the browsing habit, text messaging, Facebook, Twitter and other social media are all operating to rewire the brain (Carr, 2010). This digital living is damaging the long-term memory consolidation process that is the basis for that generations of humans have come to regard as intelligence, the capacity to reason through complex processes and to create new ideas and ways of imagining.[24]

And he continues:

> The digitized world has no respect for contemplation or reflection; it delivers instant stimulation and gratification, forcing the brain to give most attention to short-term decisions and reactions. Although this has certain advantages, a casuality is the "literate mind" and the idea of individuality.[25]

Apparently, individuality is at stake today. And if individuality is at stake that means that all values we embrace and consider as "democratic" are at stake as well. If individuals are caught up and imprisoned (under the mask of leisure, pleasure and hobbies) in technological devices which limit the scope of human relationships to the click of a button, how can one constitute oneself as autonomous beings, conscious of one's options, responsible for one's actions, capable of projecting oneself in the future, supported by human and social ties that make one's life meaningful? Are we doomed to become more primitive than the primitives, reacting by impulse, and making judgments based on mere immediate need or fear or desire?

The lack of recognition – of oneself as autonomous being, and of oneself among others, as in Hegel's formula – is closely tied to the lack of reciprocity and sociability. Work plays a crucial role here. If the realm of work becomes more and more automated, when individuals are simply reduced to a mere piece of the large *opus* that no one knows who commands, how can one build meaningful relationships? Hegel, before Marx, denounced the danger of commodification and specialization of work, showing how what was originally supposed to allow and convey man's integration in the world, plays the other way around: man loses control over what he produces, and work makes man alienated from the world he was supposed to build and be a part of. Economic inequalities necessarily lead to a scenario of total domination of the few over the many and the pattern of social and economic relations coming out of it can only be unequal and dangerous.

Hegel's solution or way out to man's alienation was, of course, to be found in the state. Not Marx's notion of state seen as the enemy of the proletariat; but as the state that has two crucial functions: on the one hand, it has the means to ensure that people may pursue their private and specific goals; on the other hand, as portrayal and incarnation of the universal nature of mankind, where individuals overcome their particular interests and get together in name of a higher and common good.

In Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*, the state is seen as an organic totality to which each individual is referred and where each individual finds his *substantial identity*. Freedom represents the motor of history, its substance and its goal. "[A] will is truly a will only when what it wills, its content, is identical with itself, when, that is to say, freedom wills freedom" (§21 Ad.).[26] To achieve such a state of totality, the will must go through a process of (self-)objectification: first, through property, by which a man becomes a person and qualifies to be a citizen (as in Kant, property is the condition of possibility for participation in political life);

second, by understanding that one's finality in life cannot be achieved at a private level (purely personal) or a level of purely social relations as present in civil society, but rather at a universal level, by making the state the necessary condition for an individual to be what s/he is. This means that for freedom to be fully actualized the individual must live her/his universal life and her/his universal life can only be fulfilled in relation to the state, not at the level of civil society, which is for Hegel the place where particularity takes shape in a visible way. For Hegel the state is the point of convergence between individual and universal, between concrete and abstract. It is the horizon that allows human beings to develop themselves as individuals, as persons, as citizens. Only *in* the state and *for* the state can the individual, as citizen, develop and accomplish her/his role or part in the historical process of realization of reason in the world.[27]

One could argue that Hegel's conceptualization of the state is difficult to sustain in a world where the slogan of individuality is taken (apparently) so seriously. However, if Standing is right – and I don't see why he wouldn't be – one could imagine that one of the reasons why individual autonomy is in crisis is due to the increasingly minimal role attributed to the state and the takeover of global corporations in the market economy. In a world overflowing with technological uses and abuses, where individuals face daily challenges to constitute themselves as such, being reduced to an immediate existence provided by social networks and social media, it seems that what is missing is exactly a figure that is higher than oneself *qua* individual, that gives individual life a purpose and that grants a space for social and political existence. Perhaps what is lacking is the re-emergence of the states that are actually the ontological ground and condition of existence – in a full sense – of individuals.

One could make another objection to Hegel and argue that his ideal of realizing reason in the world compromises individuality and reduces the human being to an instrument, to a necessary moment of self-actualization of reason, of which one cannot be conscious off, since s/he is the "actor", whereas only the "spectator" can be aware of the totality of the process. As Hegel says in the Preface of *Elements of the Philosophy of Right*:

> Philosophy, as the thought of the world, does not appear until reality has completed its formative process, and made itself ready. History thus corroborates the teaching of the conception that only in the maturity of reality does the ideal appear as counterpart to the real, apprehends the real world in its substance, and shapes it into an intellectual kingdom. When philosophy paints its grey in grey, one form of life has become old, and by means of grey it cannot be rejuvenated, but only known. The owl of Minerva takes its flight only when the shades of night are gathering.

Just as the philosopher can only know what comes to an end, so too individuals who are always embedded in a specific historical context can never be fully aware of the implications of their actions nor identify solutions for specific institutional crises, both at civil society and state levels.[28] Under such a scenario, the Hegelian conception of state cannot provide complete answers nor help us to overcome the contradictions of capitalist society. Ultimately, for Hegel the eradication of contradictions would coincide with the end of history or reason, given that only through these contradictory moments is it possible to rise to a higher level of consciousness.

We remain with the problematic ideal of individuals realizing a universal life, for the tension it brings between one's autonomy and one's ontological reduction to a vehicle of Reason. While Hegel's rational pattern of society and the rationality he attributes to the historical development seems to be deeply compromised when confronted with empirical facts, Marx's account is no better. Indeed, Marx's theory was definitely not (yet) capable of overcoming capitalism; quite the contrary, history shows how capitalism is in its fullest power and strength. So the question remains: what can we recover from the Hegelian conceptualization of state in order to redesign our priorities, to reassess our current dynamics of social classes and to reevaluate the role we attribute to individual autonomy? Regardless of the answer, it is clear that a reassessment of both Marx and Hegel is important in today's world – even if only (ironically put) to exercise our memory and contemplative disposition that is in danger of vanishing in so much technology.

Notes

1 Karl Marx, *Capital* (London: Penguin Books, 1982), 568, [my italics].

2 For Marx the root of alienation is not only private property but division of labour and the subversion of the concept of "freedom". Capitalism depends on the exploitation of "free-workers". Once men are deprived of property, they need to sell their labour-power and their freedom becomes negative, since it is the result of a process of loss. Money – the commodity which is given to the labourer in exchange of his labour measured in time – becomes capital and capital guides the whole process towards its accumulation, which is proportional to the exploitation of labour-power. In this sense, Marx brings light upon the contradiction between principles and reality; he brings light upon the inversion that broke man apart from himself, and the conditions of possibility one needs to put together if she is to recover the right order of things.

3 Ibid., 574.

4 "[The process of separation of tasks] mutilates the worker, turning him into a

fragment of himself." (Ibid.*,* 482).

5 "The man whose whole life is spent in performing a few simple operations (...) has no occasion to exert his understanding. (...) He generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human being to become." (Marx quotes Adam Smith, on *ibid*., 483) "The subdivision of labour is the assassination of a people" (ibid., 485).

6 "The different stages of the process, previously successive in time, have become simultaneous and contiguous in space" (ibid., 464).

7 "The worker has been appropriated by the process, but the process had previously to be adapted to the worker" (ibid., 501).

8 Ibid.*,* 486.

9 Man is obliged to submit himself to the capitalist system, in order to survive physically, but he is already spiritually and intellectually dead.

10 Guy Standing, *The Precariat – the new dangerous class* (New York: Bloomsbury Academic, 2011), 10.

11 Ibid., 10.

12 Ibid., 12.

13 Marx, *Capital,* 617.

14 Ibid., 618, my italics.

15 Again, for Marx, the end of alienation implies man recovering himself, i.e. a sense of individuality, autonomy and positive freedom. This individuality is already the result of a dialectical movement, since man is embodied in social and political activities that constitute him as such. This also means that everything available in the outside world can be used in the recreation of each individual. The concept of individuality at play in Marx's writings converges with the liberal concept, insofar as it stands for a sense of intrinsic dignity of human life. Freedom is real in action, which means that one can identify freedom in the process of its realization, which implies the overcoming of apparent (Hegelian) contradictions. Technology, being inherent to capitalist production, is what makes possible the overcoming of capitalism as social and political system.

16 Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon Press,1991), 17, my italics.

17 Technology can be used for peace and harmony rather than for war and self-destruction. But Marcuse is aware of the difficulty of this task: "the more technology appears capable of creating the conditions for pacification, the more are the minds and bodies of man organized against this alternative" (Marcuse, *One Dimensional Man,* 17). This opposition is born from the fact that man is losing his ability to distinguish between life as an end and life as a means; of confusing rational with irrational, of making opposites the same. In the Marcusian approach we detect a pessimistic-realistic tendency of analysing the inner mechanisms of society. Marcuse is concerned with the tendency of our human condition to develop means of self-destruction rather than self-preservation. He is concerned with mechanisms of social control and domination that became real due to technological development.

18 As Arendt says "The assumption here [of the role of technology in the

transformation of life and world] is that every tool and implement is primarily designed to make human life easier and human labour less painful. Their instrumentality is understood exclusively in this anthropocentric sense." But the instrumentality should also be understood, following the assumption that man is most of all, *homo faber*, as a mechanism to erect a world, rather than to help human life. "The question therefore is not so much whether we are the masters or the slaves of our machines, but whether machines still serve the world and its things, or if, on the contrary, they and the automatic motion of their process have begun to rule and even destroy world and things." (Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 151.)

19 Ronald Deibert and Rafal Rohozinsky, "Liberation vs Control: The Future of cyberspace," *Journal of Democracy,* 21, 4 (2010): 44.

20 Ibid.

21 See Tocqueville's *Democracy in America* and Benjamin Constant's "De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes".

22 Standing, *The New Precariat*, 16.

23 Marcuse, *One Dimensional Man,* 32.

24 Standing, *The New Precariat,* 18.

25 Ibid.

26 As individual the freedom is negative, in the sense that it is only by opposition to the whole. The will of the individual must become a will to general freedom - it can become such only if he has actually become free. The free will wills the free will. (G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §21 Ad.) It is not any individual, but the free individual that wills freedom. Freedom can only be wished and recognized by an individual who is free. Man cannot know freedom unless they possess it. *He must be free in order to become free.*

27 "The state is the actuality of concrete freedom" (ibid., §260).

28 Hegel was conscious of the difficulty brought by poverty in a capitalist society, which would lead to the creation of a (non)class – the rebellious rabble – and which, by definition, would resist social and political integration in the state. Although Hegel, in this particular case, offers as provisional solution the promotion of colonization, it is also clear that the state must keep within itself an "outside" element, corresponding to the moment of necessary alienation.

References

Arendt, Hannah. *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Buchanan, Allen. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1982.

Constant, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle modernes*. Paris: Mille et une nuits, 2010.

Deibert, Ronald and Rafal Rohozinsky, "Liberation vs Control: The Future of cyberspace," *Journal of Democracy,* 21, 4 (2010): 43–57.

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right,* edited by Allen W. Wood, translated by H. S. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hunt, A. et al., *Marxism and Democracy*. 2nd ed. London: Lawrence and Wishart, 1980.

Lukes, Steven. "Can a Marxist believe in human rights?" *Praxis International,* 4 (1982): 81–92.

Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man.* Boston:Beacon Press, 1991.

Marx, Karl. *Capital,* vol.1. London: Penguin Books, 1991.

Sayers, S., *Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the communitarian critique of Liberalism*. Canterbury: University of Kent, 2007.

Standing, Guy. *The Precariat – the new dangerous class.* New York: Bloomsbury Academic, 2011.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. New York: Harper Perennial, 2007.

Labour Law in the Marxist Perspective

Nathalie Gondek

Karl Marx presents the wishes of the capitalist and the wishes of the worker as always fundamentally opposed to each other.[1] Labour legislation places some limits on these opposing wishes, saying what each side can and cannot do. It inserts itself between them as a solution to the schism. Here, I will examine the merits of such a solution, in light of Marx's definition of a worker as someone who ought to own his labour-power. The first type of legislation considered will be that of which Marx wrote extensively: the nineteenth-century labour law of Britain. Second, today's perspective on the issue will be examined. I find it best indicated by the most far-reaching principles of labour law agreed to internationally – the standards adopted by the International Labour Organization (ILO). In both cases, the influence of legislation is found largely unsuccessful, if the aim is seen from the Marxist perspective.

A materialist consideration of labour finds it a tool for empowerment. For Marx, a worker's labour-power can only exist as a commodity on the market if the worker has full ownership of it, selling it only for a certain amount of time in order to retain this ownership, and then be able to sell it again.[2] If we assume that the worker's power stems from the fact that he is the seller of the commodity, the owner of it proper, then his ability to sell it again is the base of his power. As such, his own limit of a certain amount of time in the sale, which is necessary for him to sell it again, is the condition of maintaining his power. Indeed, all commodities of labour have such a limit. "The peculiarity of the commodity sold implies a limit to its consumption by the purchaser." The point of interest here is that, through creating this limit, the worker asserts his power in the exchange: "maintains his right as a seller when he wishes to reduce the working day to a particular normal length".[3] If his working day is the length that he has stipulated to the capitalist, and which the capitalist has agreed to, then the worker maintains his power as a seller of labour. If the working day is instead the length which the capitalist has stipulated, which the worker is forced to agree to for natural reasons (i.e. maintaining his existence), then

he can no longer limit his labour's consumption by the purchaser, and therefore no longer holds power over it as a seller.

The capitalists of course always seek to lengthen the working day in which they consume labour-power. Assuming that the necessary part of the day needed to produce the worker's means of subsistence is given (which he receives in wages); the remaining part of the day contains the capitalist's profit. Since it is in the capitalist's interest to gain profit, we understand that he seeks to prolong this part of the day – thus prolonging the working day as long as possible. To what limit? Logically, he cannot extend it past its natural limit of 24 hours. More importantly, he cannot extend it past the worker's limit of exertion within that 24 hours – he cannot encroach on that time needed to rest and replenish oneself in order to work again the next day. Barring the moral reasons for this and only considering interests, the capitalist cannot extend the day this far simply because the worker would not be able to earn him surplus value again in the following day. Should workers continuously exert themselves without the means for re-energization or subsistence, they would eventually die an early death. The "nature of commodity exchange" does not provide for any limits on surplus value, no limits on the day through which it is earned; yet there is a limit on the consumption of the commodity without its destruction.[4] Thus, workers may deny their commodity during the exchange in two ways: on the market (agreeing to sell their labour for a certain period of time) and in the factory (as consuming agent of labour for a certain natural period beyond which they are rendered incapable). Should the terms no longer provide them with the means of re-energization and subsistence, they are forced to deny the sale of their commodity. Thus, Marx believes that the capitalists, through over-exertion of their workforce, actually force this denial of labour upon themselves.[5] The very nature of capitalism tires it out through the constant efforts at prolongation and intensification of the working day, that the next working day labour may not be able to reproduce itself: to the extent that it "produces the premature exhaustion and death of this labour-power itself".[6] As one Marxist scholar puts it quite bluntly: "The capitalists, left to their own devices, are going to undermine their own class interests."[7] Another, Douglas Booth, analyses this as Marx's core argument for the capitalist's benefit in placing limits on the working day.

The capitalist has an interest in a surplus population of workers who will work for him. By the laws of supply and demand, such a surplus will guarantee him labour for cheap wages. Once this surplus is no longer supplemented by the movement of workers from country to city, the capitalist class must ensure the replenishment of the existing work force at

a normal rate; it must prevent its undue destruction or diminishment through overwork.[8] Of course, each capitalist, given the pressure of competition forces requiring him to pay less for more labour, will only seek to suck out as much labour as possible, without considering the consequences for society's production at large. It is only when the need for this "public good" is underlined for him by a "public organization" that he takes it into consideration.[9]

The aim of the labour legislation between the fourteenth and eighteenth centuries, as Marx presents its development, was precisely to prevent this lack in the workforce while still lengthening the working day.[10] In 1834, the Poor Law Commissioners even transported people from agricultural areas in and around England to the urban centres, "ticketed like bales of goods", in order to supplement the labour force.[11] But in the nineteenth century, legislation mostly sought the opposite effect, according to Marx: to shorten the working day. However, it only legislated in regard to children, and then in regard to women – never forcing a shorter working day for the strongest and largest part of the workforce (adult male workers). In this regard, it could be seen to protect only those classes of workers necessary to supply the future labour force of adult males.

Moreover, in every instance of the nineteenth-century Factory Acts, Marx shows how the legislators took care never to reduce the gains of capitalists in actually enforcing these laws. Examples of this litter the legislation's history. The first five factory laws (enacted between 1802 and 1833) limited the hours in which children could work. But, as if such a cause was not important enough to the legislators, these laws did not receive "a penny for their compulsory implementation, for the necessary official personnel, etc." The Factory Act of 1833 limited the work of children to 8 hours a day but it was accompanied by a plan for a "relay system" presented by the Factories Inquiry Commission.[12] Thus, the implementation of the earlier acts was allowed the same detrimental practices of night work or partial night work as Marx described in the yet "unregulated" branches of industry.[13] Moreover, Marx says that enforcing the basics of the legislation was not successful at all. The system of relays was reformed to the extent that factories began "reharnessing" children and youth at "different stations". This meant re-employing workers during the same period but in different positions or even different factories, where they would be subject to illegal total sums of working hours, or working hours without sufficient breaks – but in a way impossible for the factory inspectors to detect.[14] The Act of 1844 and the Ten Hours' Bill of 1848, which limited the working day of women and young people, were introduced in order to prevent these abuses of the earlier laws, but before

the acts came into force, manufacturers reduced wages, forced signatures against the Act from the workers, and forced adult males to work longer hours in order to show to the world some twisted image of "what the proletariat *really* wanted".[15] These contradictory practices resulted in one Court deeming the last Act meaningless, which once again permitted capitalists to use the relay system in order to counteract the spirit of the legislation.[16] The workers would later call the Ten Hour legislation a "parliamentary fraud" which was never enforced.[17] The Act of 1850 further decreased the period within which women and youth could work but the use of children before and after this period lengthened the work of men, until three years later when this too was prevented.[18] All these examples show that in each step of the labour legislation, there were gaps. After each Act was written, capitalists could still find some way to lengthen the working day of at least one class of their workers, and always to lengthen the day of their male workers. And what does this unhappy history prove of the worker's power to delimit his own work?

Recall that the worker is assumed to exert his power by denying labour in one of two ways: as the seller of a commodity stipulating to what extent it can be used (through decision), or as a commodity embodying an extent to which it can be used without being destroyed (through natural needs). Each of the Factory Acts described here contained some gaps in jurisdiction. The capitalist, using these gaps in creative ways, had the authority to stipulate the length of each worker's day (be it by forcing him to work with the children employed on the night shift, or by giving her relay shifts, or by forcing extra work with lower wages). This precludes the worker from denying his labour in the first way, by stipulating its length – the capitalist still holds this power with little restraint from the laws, since he cheats them. Secondly, the Acts legislate against the abuse of children, young people and women, presumably making the same attempt as previous legislation – to prevent the destruction of the "reserve army" by preventing the overwork of only those units of society needed to produce this army.[19] This precludes the worker from denying his labour in the second way, by demonstrating an eventual lack of his class in filling the ranks of factories. Therefore, whoever the factory worker in the nineteenth century was (child, adult, male or female), they did not have the power to deny their labour, even under this legislation – either by their right as sellers of a commodity or by showing the extent to which their type could work without self-destruction. The legislation of the nineteenth century, therefore, did not grant workers any power to deny their labour, either by reasoning or in implementation.

It can be argued that this was not the purpose of the legislation. Indeed, the Factory Acts and the Poor Laws which were their precursors were signed with the intent of protecting children against the "brutal" and "evil" practices of their employers.[20] Thereafter, the rationale was extended to ameliorating the inhumane conditions of women and men. Protection is no promise of empowerment, and thus the line of argument cannot accuse the legislation of failing in its goals. It can accuse it of omitting the larger issues which the industrialization of Britain brought about in labour relations, and only moderating the most visibly disgusting aspects of it. It can be faithfully concluded that the use of legislation to overwrite the evils of the nineteenth century only achieved a minimum betterment of the abuse of workers, meanwhile allowing the capitalist system to continue prospering with a solid surplus labour force, and no reason of maltreatment left for which a worker could deny his labour.

At this point, it can be objected that the working class actually had a large role in forcing the reasoning behind this legislation, and so its reasoning does actually give it power. Surely, in this symbolic sense, Marx characterizes the history of legislation up until the final amendment of the Act of 1850 as evidence of the "civil war" between the manufacturers and the working classes.[21] Indeed, the working class (and the politicians and factory inspectors who represented their interests) "offered resistance" in order to motivate the legislation to shorten the working day.[22] And it would seem that their resistance ended in victory. Not too long after writing these words, Marx would proclaim to the first International Working Men's Association: "the Ten Hours' Bill was not only a great practical success; it was the victory of a principle; it was the first time that in broad daylight the political economy of the middle class succumbed to the political economy of the working class".[23] In addition, even in *Capital,* Marx sees the later Acts as finally limiting capital's "monstrous outrages" in comparison with those branches of industry which were not yet regulated by law.[24] Thus, the legislators must have operated with the purpose of reducing the outrageous length of the working day before the nineteenth century, for the same reason they had in paying factory inspectors. Harvey says that there was indeed a "moral shock" about factory conditions, which necessitated a rare "bourgeois reformism" of the working day.[25] Considering his way of describing the positive appeasement of the class struggle by these Factory Acts, it could be argued that Marx believed the legislation did actually give "power" to the workers in determining the extent to which they sold their labour-time.

But many have also observed that Marx's opinion of the Ten Hours' Bill changed greatly over time, and that his view on labour legislation was

generally inconsistent.[26] What is clear, though, is that Marx's description of the factory legislation in Chapter 10 of *Capital* notes quite well the difficulties of the working class in attaining any power over the extent of their working day. This, along with the notion of capitalist production appropriating workers, rather than holding them as an opposite party in the exchange of labour as a commodity,[27] leads to the conclusion that Marx did not see nineteenth-century labour legislation as solving this problem of the worker's appropriation. He may have viewed it as enunciating the working class's wishes in the struggle against capital's wishes, but he could not have seen it as a solution to the struggle. Moreover, the reasoning of representing working-class wishes in legislation was that of an ill-equipped Chartist movement. The small victories they gained in the special circumstance which the repeal of the Corn Laws and the revolutions of 1848 had presented[28] should not be seen as adequately voicing working class interests in the long term. Deakin and Wilkinson urge that collective bargaining was not strong enough to elicit regulation through "agreement" between forces before 1870. This is evident from the fact that the Factory Acts only legislated against the abuse of women and children. It would not be until 1900 when collective bargaining allowed "shop floor agreements" limiting men's hours to 9 hours, less than women and children were restricted to by the Factory Acts.[29]

Up to this point, I have been discussing the length of the working day in the case that necessary labour-time is given (the time required to produce the worker's means of subsistence). Now, removing this restriction but assuming the length of the working day is given, it is obvious how the capitalist could gain what Marx calls "relative surplus value". Rather than lengthening the time difference between the necessary labour-time and the end of the working day when surplus labour-time begins, he can lengthen surplus labour-time by lengthening the difference between the surplus labour-time in the day, and the given length of the working day – changing the time necessary to reproduce the workers' means of subsistence. This holds a telling hint as to whether Britain's legislation on the working day actually represented the average worker's demands in relation to the quality of work they were performing, rather than just its length. While introducing the concept of relative surplus value, Marx explains that the "value of labour-power" determines the "labour-time necessary for the reproduction of the value of labour-power," and thus the means of subsistence.[30] If required to stay within the limits of some regulated working day, however, the capitalist can transform a part of this "necessary labour-time" into "surplus labour-time," by either *refusing* or *reducing* its value. The capitalist can refuse to pay the full

value of the labour-power of the workers, and thus use the labour-time that would normally be necessary for the reproduction of the workers' means of subsistence, but provide them with a monetary amount for this labour-power, which is below its value. Now, Marx is assuming that all commodities are exchanged at their value,[31] so he does not discuss this possibility. What he does discuss is how the capitalist can reduce the value of the labour-time necessary by increasing the productivity of the workers. If the workers are more productive, thus producing greater use-value of a certain commodity within some period, they produce the amount of use-value traded for the value of the means of subsistence, but in a shorter period.[32] Thus "by cheapening commodities" capitalists can "cheapen the worker himself".[33] This is actually a much more efficient way of gaining surplus value regardless of the workers' wishes. "The shortening of the working day, therefore, is by no means what is aimed at in capitalist production, when labour is economized by increasing its productivity."[34] This is significant for the legislation shortening the working day, because it makes it essentially fruitless in minimizing the amount of time that the worker produces value for the capitalist, since the capitalist can still prolong this amount by increasing productivity (through cooperation, machinery, intensification of labour, etc.). Therefore, although factory legislation in the nineteenth century limited the length of the working day, the capitalist could continue to abuse workers' power as he pleased, in order to gain surplus value. In fact, shortening the working day always results in a rise in the productivity or intensification in labour, because the capitalist must always "compensate for himself".[35] Thus, in placing limits on the working day, the law cannot possibly be presenting the demands of the worker on equal par with those of the capitalist, since it has no control over the capitalist's usury of the worker. Perhaps this is why the Factory Acts were only legislated in those industries, which were already revolutionized by relative surplus value. So Marx accurately likens the manufacturer's commitment to the new laws as Shylock's commitment to repayment by a pound of flesh.[36] The laws mitigated the capitalist's wishes for repayment by allowing workers to sacrifice their flesh in intense labour. If the Factory Acts had indeed been a victory in the workers' control of their labour-time, then the capitalist would not be free to intensify the workers' labour without limitation.

Of course, labour legislation has advanced significantly since Marx's time. Regulation concerns not only factories but also many other sectors. Each has its nuanced stipulations regarding workers' rights, working time, working conditions, minimum wages, minimum age and training, prohibition of abuse and sexual harassment, employment equity and a

whole host of other issues. Most importantly, labour laws vary significantly between countries. It is still possible to draw out certain trends in the evolution of legislation, though. For example, we may look to the most globalized and influential of labour standards as an indicator of what is to be inserted between the employee and employer relation in most well-studied cases. For this purpose, I will now apply the same Marxist assumptions to analysis of current ILO standards, in order to see whether developments in labour law would preclude the conclusion that labour law is completely hopeless in empowering the worker.

The beginning of international deliberations on labour law began in 1900 as the Association for the Legal Protection of Workers was formed – not too long after the First National united leftists and trade unions.[37] The first two conventions dealt with matters very similar to those which the Factory Acts considered, namely, the prohibition of night work for women and the prohibition of dangerous substances in the working environment. The inclusion of trade unions in the international deliberation process during the interwar period allowed for the establishment of the International Labour Organization as we know it today. Its first principle tackled the heart of Marxist assumptions in stating one of its guiding principles: "Labour is not a commodity."[38]

The core conventions which were shortly thereafter adopted by the ILO include the Forced Labour Convention (1930), the Right to Organize and Collective Bargaining Convention (1949), the Equal Remuneration Convention (1951), and the Minimum Age Convention (1973), amongst others. The discussions which created them would eventually culminate in the more comprehensive document known as the *ILO Declaration on the fundamental principles and rights at work*, in 1998. Perhaps this document most vividly identifies the prime beliefs and purposes of the organization in stating that its member states must respect, above all, the right to collective bargaining, the elimination of compulsory labour, the abolition of child labour and the elimination of discrimination. It is the most important and telling document in that it also provides follow-up procedures for implementing these principles.

Using the above as a summary of the theoretical basis of what is commonly referred to as "international labour law", we can compare the current state of efforts at labour legislation with what Marx would see as the ultimate empowerment of the worker. And the question is still whether labour legislation promises to mitigate the struggle between employee and employer and, if so, how. First, if the law operates under the presumption that labour is not a commodity, then we must first determine what it holds labour to be instead. According to Marx, the capitalist system requires

labour-power to be a commodity since it has a use-value and an exchange-value on the market.[39] In fact, the worker must see his ability as a commodity in order to sell and resell it and avoid selling himself completely into slavery, in which case his ability would cease to be a commodity. The heart of today's labour law presents an opposing argument, yet for the same purpose. The argument is roughly this: no human being can be seen as a commodity, since all people are far more intrinsically valuable than any quantity of money. Thus, their labour-power too cannot be fully equated to any sum of money, and it is thus not a commodity. It follows that every employer should owe his employee a great amount of *respect*, in addition to the wages negotiated between them. The term "respect" can be ambiguous, or it can be defined by stipulating exactly what forms of discrimination and overwork are prohibited where it is employed. Nevertheless, the argument is incompatible with the capitalist system of production, using labour as an input, rather than negotiating with it. This principle of legislation, then, is simply unrealistic, and therefore inapplicable to the relation between employee and employer the world over.

Next, on the premise that labour is no commodity, the ILO's conventions preclude forced labour, and labouring by those not able to fully consent to work (namely children), and labouring by those who are discriminated against (often one sex in minority or at a disadvantage, and also applicable to racial or religious minorities). As was shown above, the motive for implementing these principles can be wholehearted, or it can be an effort to maintain the surplus labour needed for long-term capitalist production. Either way, like the Factory Acts which Marx resisted to the end, it provides no leverage for the employee side of the relation, it only places a prohibition on the employer side of the relation. It may be undoubtedly beneficial, but it has little negative impact on the abuse of labour in creating surplus value. This theme of prohibitive legislation is therefore realistically applicable to the employer–employee relation, but ultimately unfruitful in returning workers' economic ability to refuse some form of labour and insert their own terms into the relation.

Lastly, international labour law has several commitments to the right to organize labour. More specifically, it is the right of workers in all industries to unionize and bargain collectively with their employer. Collective action is in many ways the apex of power which the employee side of the relation can hope for. It operates on the principle that a strike will result if the needs of the unionized unit are not met. Thus, it effectively threatens with the refusal of work in order to make stipulations about that work (the wages, the way the employees are treated, or any

other issue). It often results in contracts which insert limits into the relation between employer and employee. Unlike laws set by the state, however, these limits are negotiated by both sides, and hinge on the threat of denying labour, should they be broken.

This is not a reexamination of Marxist arguments for collective action, however. The question is whether this legislation allowing collective action actually empowers, or at the very least protects, the worker. Since the legislation itself does not give workers the power to deny their own labour, unless they can persuade others to do so, it is not actually the cause of any limits in the employee–employer relation. Rather, it only encourages workers to empower themselves through their own cooperation. Nevertheless, like the other labour legislation principles cited here, it prevents far greater evils from occurring in the member states. Specifically, it prevents the prohibition of collective action.

Can labour law do any more than prevent the greatest evils? Can it ever hope to actually give power to workers in their relation to the capitalist? After careful analysis of the Factory Acts of industrialized Britain, and of the international labour conventions of today's globalized world, it would seem the answer is negative. By nature, as the law is inserted into the employee–employer relation rather than a power inherent in it, it can do no more than limit the abuse of the worker by the capitalist, as Marx first described it. Sure, inserting legislation as a solution may be reasonable, since "capital takes no account of the health and the length of life of its worker, unless society forces it to do so".[40] But this societal force does not actually solve the discrepancy between the worker's wishes and the capitalist's wishes, since it only places limits on the capitalist's wishes. And even when it instead places rights into the employee's side of the equation, these are rights which must still be ceased through action, and are therefore not given rights at all. And so one scholar succinctly concludes: "You can't solve this problem through rights talk, only through struggle."[41] Thus, labour legislation on a whole century may be a necessary mitigation which should not be done away with –but it is only ever a temporary solution to the struggle which rages on between every worker and every capitalist, the world over.

Notes

1 Karl Marx, *Capital : Volume One* (London: Penguin Classics, 1976), 271.
2 Ibid.
3 Ibid., 344.
4 Ibid., 342.
5 Ibid., 361.

6 Ibid., 376.
7 David Harvey, *Reading Marx's Capital Volume 1: Class 06* (video-recording), (New York: Graduate Center of the City University of New York, 2008).
8 Douglas E. Booth, "Karl Marx On State Regulation Of The Labor Process: The English Factory Acts," *Review of Social Economy,* 36 (1978): 141–142.
9 Ibid., 143.
10 Marx, *Capital: Volume One*, 382.
11 Ibid., 378.
12 Ibid., 390–391.
13 Ibid., 364–374.
14 Ibid., 392–393.
15 Ibid., 396–397.
16 Ibid., 404.
17 Ibid., 405.
18 Ibid., 407–408.
19 Harvey, *Reading Marx's Capital Volume 1.*
20 Clark Nardinelli, "Child Labour and the Factory Acts," *The Journal of Economic History*, 40, 4 (1980): 739.
21 Marx, *Capital Volume One*, 405.
22 Ibid., 390.
23 Karl Marx, "Inaugural Address of the International Working Men's Association," *Inaugural Address and Provisional Rules of the International Working Men's Association* (London: printed as a pamphlet, October 1864).
24 Marx, *Capital: Volume One,* 413.
25 Harvey, *Reading Marx's Capital Volume 1.*
26 W. E. Rappard, "Karl Marx and Labor Legislation," *Quarterly Journal of Economics,* 27, 3 (May 1913), 531.
27 Marx, *Capital: Volume One*, 271.
28 Ibid., 395.
29 Simon Deakin and Frank Wilkinson, *The Law of the Labour Market: Industrialization, Employment and Legal Evolution* (New York: Oxford University Press, 2005), 227.
30 Marx, *Capital: Volume One,* 430.
31 Ibid., 431.
32 Ibid., 435.
33 Ibid., 437.
34 Ibid., 437–438.
35 Ibid., 663.
36 Ibid., 399–400.
37 Jean-Michel Servais, *International Labour Organization* (The Netherlands: Kluwer Law International, 2011), 13.
38 International Labour Office, "International Labour Law," *Bureau for Workers' Activities*, http://actrav.itcilo.org/actrav-english/telearn/global/ilo/law/lablaw.htm (accessed 20 August 2014).
39 Marx, *Capital: Volume One,*271.
40 Ibid., 381.

41 Harvey, *Reading Marx's Capital Volume 1: Class 06.*

References

Booth, Douglas E. "Karl Marx On State Regulation Of The Labor Process: The English Factory Acts." *Review of Social Economy* 36 (1978): 137–157.

Deakin, S., and F. Wilkinson. *The Law of the Labour Market: Industrialization, Employment and Legal Evolution.* New York: Oxford University Press, 2005.

Harvey, David. *Reading Marx's Capital Volume 1: Class 06.* Open Course. New York: Graduate Center of the City University of New York, 2008.

International Labour Office. "International Labour Law." *Bureau for Workers' Activities*. http://actrav.itcilo.org/actrav-english/telearn/global/ilo/law/lablaw.htm (accessed 20 August 2014).

Marx, Karl. *Capital Volume One.* Trans. Ben Fowkes. London: Penguin Classics, 1976.

Marx, Karl. "Inaugural Address of the International Working Men's Association." *Inaugural Address and Provisional Rules of the International Working Men's Association.* London: printed as a pamphlet, October 1864.

Nardinelli, Clark. "Child Labour and the Factory Acts." *The Journal of Economic History*, 40, 4 (December 1980): 739–755.

Rappard, W. E. "Karl Marx and Labor Legislation." *Quarterly Journal of Economics,* 27, 3 (May 1913).

Servais, Jean-Michel. *International Labour Organization*. The Netherlands: Kluwer Law International, 2011.

Logiques de la liberté : notes sur Hegel, Marx et Foucault

Martin Robert

Quiconque se reconnaît ou s'implique aujourd'hui dans ce qu'on appelle largement les « mouvements sociaux » (généralement associés à la gauche politique) est mis en contact, parfois à son insu, avec des idées, des concepts, des phrases ou des intuitions tirés, sinon dérivés, des travaux de Karl Marx ou de Michel Foucault. Chacun à leur manière, Marx et Foucault ont élaboré leur pensée contre le (et donc, en rapport au) système philosophique de Georg W. F. Hegel (en disciple hérétique, dans le cas de Marx ; en ennemi déférent, dans le cas de Foucault). Ce texte, en précisant certains rapports d'influence entre ces trois auteurs, tente de dégager un espace où il devient possible d'envisager la synthèse de leurs différents héritages philosophiques. Nous présentons dans les pages qui suivent notre lecture de ces trois auteurs à partir du problème de la liberté qui, selon nous, leur est commun, bien que leurs manières de formuler ce problème soient radicalement distinctes. Bien sûr, il ne s'agit pas ici d'une tentative pour montrer que les philosophies de Hegel, Marx et Foucault reviennent au même, tant s'en faut. Il nous intéresse plutôt de démontrer que le problème de la liberté dégage un lieu de pensée où Hegel, Marx et Foucault « tiennent » ensemble. En un mot, Hegel, Marx et Foucault (bien qu'ils ne soient ni les seuls, ni les premiers) ont un souci commun de la liberté et, plus encore, manifestent la conviction, par l'existence de leurs écrits, que la liberté puisse et doive faire l'objet d'un discours raisonné. Chacune à leur manière, leurs philosophies présentent donc une logique indiquant un point d'accès à la liberté et ce sont ces logiques que nous tentons de dégager ici.

Hegel : la liberté dans le monde

On trouve, dans toute la philosophie de Hegel, un mouvement systématique d'inclusion-dépassement des contradictions qui déploie historiquement l'unité d'un concept.[1] Dans sa *Philosophie de la nature*,

Hegel propose, pour illustrer ce mouvement dialectique vers le concept, l'exemple de la plante. Dans le monde sensible, il n'existe pas de plante. Ce qui se donne à l'expérience, c'est toujours seulement un des moments de la plante : la graine, la pousse, la feuille, le fruit. Partant, l'unité désignée par le mot *plante* n'existe, dans son objectivité, qu'en tant qu'idée de plante, saisie par le concept : « la nature concrète de la plante n'est ni dans la cellule, ni dans la feuille, ni dans la fleur, mais dans leur différence et dans leur unité, c'est-à-dire dans l'unité concrète de leur idée[2] ». Tant que ces moments épars ne sont pas perçus comme phénomènes, synthétisés par la pensée spéculative d'un être humain et saisis en un concept, ils restent pris dans leur singularité immédiate, pure dispersion, chaos informe et informulé, qui s'agite sans fin. Mais il y a un acte de foi au fondement du système philosophique hégélien. C'est qu'il y a une raison, c'est-à-dire une volonté du vrai, à l'œuvre dans les phénomènes. Ces moments dispersés sont comme les indices du concept. Sourdement, le concept de plante veut parvenir à lui-même, accéder à sa réalisation consciente, par la répétition, plante après plante, d'une même forme mobile des phénomènes. C'est à la conscience humaine qu'il revient d'arracher aux phénomènes leurs formes uniques afin de libérer leur concept, car seul l'humain est doué de parole. Le concept, littéralement, *fait être* la plante. Il condense réellement, par un mot, un niveau de généralité impénétrable par les sens, celui de l'unité, développé dans l'histoire. C'est dire que le mouvement de la plante, qui traverse, dans le temps, la séquence contradictoire de la graine à la pousse, à la tige et au fruit, a sa raison propre dans *l'idée* de plante. En négatif, cette idée tire vers elle le mouvement de la chose, et c'est par elle que la chose se perçoit. En effet, Hegel remarque que la sensation donne la fausse certitude d'un contact direct, évident, immédiat, avec les choses, un contact qui serait ainsi dépourvu de contenu conceptuel. Seulement, personne ne sent *en général*. On sent toujours quelque chose : on voit une main, on touche du métal, on entend un rire. Il y a donc contradiction manifeste au moment de réaliser qu'en fait, sans contenu conceptuel agissant à même l'expérience, on ne pourrait distinguer un « ceci » d'un autre « ceci ». L'acte de sentir est toujours déjà médiatisé par des concepts, sans quoi cet acte resterait pure abstraction.[3]

La pensée hégélienne n'est donc pas une pensée de l'abstrait. Car penser abstrait consiste à penser une chose abstraction faite de la richesse de ses déterminations : « [v]oici donc un assassin conduit à l'échafaud. Pour le bas peuple, il n'est rien d'autre qu'un assassin. [...] C'est avoir pensé abstraitement de n'avoir vu dans l'assassin rien d'autre que cet abstrait qu'il est un assassin et anéantir en lui, avec cette qualité simple,

tout le reste de son essence humaine ».[4] L'intellection du concept exige une pensée autrement plus haute et réaliste, en ce qu'elle concerne l'idée animant la totalité des moments de la chose :

> Un artiste reproduit sans cesse les mêmes visages, on peut suivre à travers ses tableaux comme une intention qui s'explicite et se précise, et qui pourtant s'ignorait elle-même dans les premières œuvres. Il ne se répète pas toutefois, cette reproduction est création, elle est à la fois intuitive et discursive. La totalité est toujours immanente, le début annonce la fin, la fin seule permet de comprendre rétrospectivement le début. Il n'y a pas moyen de concevoir autrement la Logique hégélienne. C'est toujours le Tout qui se développe, qui se reproduit sous une forme plus profonde et plus explicite.[5]

Une même idée s'active dans chaque toile (comme en chaque plante), un même visage se comporte. Et c'est cette idée unique, ce visage en puissance, qui agit comme le négatif de chaque toile : on ne le voit dans aucune d'elles, mais c'est, *de fait*, toujours de lui dont il est question. En réalité, c'est lui qu'on cherche à voir, et c'est vers lui que le mouvement menant à la création du tableau suivant s'active. C'est ce même visage que l'artiste tente de ressaisir comme négatif dans la positivité de chaque toile. Dès le premier tableau, il est déjà là, bien qu'il soit encore méconnaissable. S'explicitant toile après toile, ce visage, à la fin, se retrouve lui-même dans son origine : on le reconnaît dans le premier tableau et dans tous les suivants, bien qu'il ait, en réalité, toujours été là. Ainsi :

> Le concept, dans la mesure où il parvient à une *existence* telle qu'elle est elle-même libre, n'est rien d'autre que le *Je* ou la conscience de soi pure. J'*ai* certes des concepts, ce qui veut dire des concepts déterminés ; mais le Je est le concept pur lui-même, qui comme concept est venu à l'*être-là*. [...] le *Je* est cette unité *en premier lieu* pure, se rapportant à soi, et cela non pas immédiatement, mais en tant qu'il abstrait de toute déterminité et contenu et revient dans la liberté de l'égalité à soi-même dépourvue-de-bornes. Ainsi est-il *universalité* ; unité qui n'est unité avec soi que par ce comportement *négatif* qui apparaît comme l'acte-d'abstraire, unité qui par là contient dissout en soi tout être-déterminé.[6]

Pour Hegel, ce devenir du concept s'élève et culmine. L'universel (comme le visage dans les toiles) se phénoménalise toujours plus dans l'histoire, à destination de son concept, jusqu'à ce que puisse être ressaisie sa forme totale : ce que Hegel nomme l'esprit absolu (le *Geist*).[7] Pour Hegel, l'histoire, c'est donc la médiation par laquelle l'esprit se donne

comme objet de sa propre conscience, pour se ressaisir dans le temps comme totalité.

L'esprit, c'est la forme des formes, le concept des concepts, le plus élevé des niveaux de généralités vers lequel tout ce qui existe converge. Cette unité absolue existe à l'intérieur de l'histoire.[8] Il n'y a pas d'en dehors de l'histoire, pour Hegel. Il est toutefois significatif que ce dernier choisisse, pour nommer l'esprit, le mot *Geist* – emprunté au vocabulaire luthérien[9] –, dont la dimension spectrale, surnaturelle, n'est qu'imparfaitement rendue par le terme français d'*esprit* (plus imparfaitement encore par l'anglais *spirit*). Le risque, par ces traductions, est alors de confondre le *Geist*, au sens hégélien, avec la vie psychique individuelle.[10] Un tel malentendu amènerait à méconnaître la métaphysique immanente – dont les individus sont un moment – qu'est l'esprit absolu. Il faut peut-être, pour prévenir un tel risque, rappeler la familiarité de *Geist* avec son parent anglais *ghost*, et avec le mot français *génie*, afin de restituer au mot son inflexion plus mystique.

L'esprit pourrait alors se comprendre, par analogie, comme ces petits génies tutélaires qui président aux destinées individuelles dans la littérature gréco-latine, démons juchés sur l'épaule, soufflant à l'oreille le mouvement qu'il faut accomplir pour devenir ce qu'on est. Petits génies, qui, pour peu qu'on les écoute, génèrent la vie dont ils sont le murmure infini. Certes, le *Geist* n'est pas une raison conseillère. Il reste que Hegel pense quelque chose comme la science d'un tel murmure. Il récite, phénoménologiquement, le murmure d'une raison, qui s'œuvre elle-même dans l'histoire. Par quel mouvement de l'esprit, en effet, peut-on dire à propos de Michel-Ange, taillant dans le marbre une forme sublime, qu'il a du génie ? Qu'est-ce qui est désigné par ce mot, « génie » ?[11] Quel est ce mouvement qui aboutit à une forme, dont la raison ne se trouve ni dans la pierre, ni dans l'esprit (*mind*) de Michel-Ange, ni dans un acte divin (pour autant qu'on se refuse à un en dehors de l'histoire) ? Hegel, en quelque sorte, pense la raison de ce *mouvement génial*, celui par lequel des formes, dans l'histoire, deviennent la demeure d'une réconciliation. Par tous les domaines du réel dans le temps, les concepts s'objectivent ainsi dans des médiations (œuvres d'art, mots, institutions, coutumes, etc.), par lesquelles se libère une forme de vie rationnelle, consciemment adéquate à la raison qui l'anime ; en laquelle les contradictions imprévisibles de la liberté coexistent sans se détruire, ni la détruire.

Le problème qui préoccupe Hegel, c'est celui-ci : qu'est-ce que la raison peut encore dire dans un monde où la liberté est posée en principe ? Son projet est celui d'une science, montrant qu'on peut penser la liberté sans appeler le chaos, puisqu'à même la liberté, une raison est à l'œuvre.

La raison, ce n'est donc pas un moi qui se cherche, au sens où elle serait là, tout entière au commencement et prête à arbitrer, en sa faveur, les événements dans l'histoire. L'histoire est plutôt la mise en forme de la raison, qui, dans son rapport avec ce qu'elle n'est pas, prend conscience de son propre devenir. Mais ce mouvement n'est pas nécessaire. Rien n'est écrit d'avance. La liberté reste à demeure dans l'histoire. Il se peut que des formes rationnelles, comme celle du contrat, qui médiatise des volontés contradictoires, viennent à l'existence, puis soient détruites et oubliées pendant mille ans, avant de resurgir à la faveur d'une nouvelle prise de conscience. Il s'agit néanmoins de croire que, dans ce mouvement libre des phénomènes, des formes rationnelles dorment, attendant d'être éveillées à leur propre devenir. La liberté désigne ainsi, au sens hégélien, le mouvement absolu de l'esprit qui a retrouvé son nom à même l'histoire et qui, dès lors, revenu chez lui en lui-même, se veut désormais dans le monde.[12]

Marx : la liberté par le monde

Ce qui m'intéresse, en l'occurrence, c'est le mouvement dialectique qui anime le système philosophique hégélien ; mouvement qui se résout en synthèses successives et qui révèle ultimement la forme d'une totalité historique. Le jeune Karl Marx, au moment d'écrire sa philosophie dialectique matérialiste dans les années 1840 (*Critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Thèses sur Feuerbach*, *Idéologie allemande*, notamment), se fait l'héritier de la dialectique hégélienne, tout en critiquant radicalement son idéalisme. Sydney Hook, dans son ouvrage sur le rapport du jeune Marx à la philosophie de Hegel, identifie ce qui rapproche et ce qui éloigne ces deux philosophes quant à leur conception de l'histoire :

> For Hegel history is the march of the spirit towards freedom. Freedom can be found only in self-consciousness. Absolute self-consciousness is God. History is the autobiography of God. [...] Marx's conception of philosophy breathes a strikingly different spirit. Practice is the life of theory ; theory the guide to practice. The subject matter of philosophy is not « the whole universe indivisible » but specific problems of man, history and culture. [...] The purpose of his own social theories was to provide that knowledge of social tendencies which would most effectively liberate revolutionary *action*.[13]

L'unité à réaliser dans l'histoire, pour le jeune Marx, c'est celle de l'être humain, lequel, comme producteur, se trouve à l'égard de la nature dans un rapport spécifique de *travail* – labour des champs, création

artistique, élevage des bêtes, production industrielle, travail intellectuel, etc. Ainsi, par son travail, l'être humain « associe toute la nature à sa vie en s'intégrant lui-même dans l'histoire du genre humain ».[14] Autrement dit, l'être humain, en tant qu'humain, produit le monde qui le produit. Mais, dans le système de production capitaliste, ce rapport de reconnaissance réciproque de soi dans des objets (objectivation) est brisé. La forme d'objectivation capitaliste médiatise l'activité de production de telle sorte que cette activité soit séparée de son objet. Les classes sociales deviennent les pôles identitaires de cette forme d'objectivation. Le prolétariat est identifié aux formes aliénées du travail. Le prolétaire est transformé, par le mode de production capitaliste, en un sujet sans objets, vendant sur le marché sa force de travail et achetant ce dont il a besoin pour vivre ; se trouvant, par conséquent, « séparé des objets dont il dépend de façon vitale ».[15]

De fait, aucun prolétaire ne se reconnaît dans l'objet manufacturé qu'il produit en usine. Ce n'est pas son œuvre et il ne se réalise donc pas en lui. En fait, sous le capitalisme, les prolétaires se trouvent triplement aliénés : 1) des produits de leur travail, appropriés par la bourgeoisie (aliénation du rapport à l'objet), 2) de la forme de l'activité productive (aliénation du rapport au travail), 3) du procès de réalisation libre de leur humanité par le travail (aliénation de l'être générique).[16] Le prolétariat en usine ne choisit pas ce qu'il produit ni la manière dont il le produit ; les capitalistes qui achètent sa force de travail le dessaisissent de sa production et, tandis qu'il est en usine, le prolétariat n'est pas en train de s'objectiver dans des objets qu'il pourrait reconnaître comme ses œuvres, c'est-à-dire des objets qui se rempliraient, par son travail, de son propre contenu spirituel. On le voit : Marx reconnaît l'objectivation comme condition de réalisation de l'être humain dans le monde. En outre, le travail est reconnu par Marx comme moyen de cette objectivation. Et le génie de Marx est d'avoir montré que la forme de médiation capitaliste vient aliéner l'objectivation (cette médiation du rapport à soi par des objets reconnus comme siens) et que le sens du mouvement historique tend vers la libération de ce rapport, à destination d'un système de production communiste où les individus du genre humain, en commun et consciemment, produiraient le monde où ils se reconnaîtraient chez eux.[17] Cela dit, l'idée d'objectivation est tirée par Marx des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel :

> La médiation [qui consiste] à apprêter et à acquérir des moyens appropriés aux besoins *particularisés*, [c'est-à-dire] tout aussi *particularisés*, est le *travail* qui, par les processus les plus divers, spécifie en vue de ces fins multiples le matériau immédiatement livré par la nature. Cette mise en forme donne alors au moyen sa valeur et sa finalité, de sorte que l'homme,

> dans sa consommation, se rapporte principalement à des productions *humaines* et que ce sont de tels efforts qu'il consomme.[18]

Hegel voit dans ce rapport d'objectivation une figure primitive de l'esprit. C'est pour lui le moment où la volonté abstraite prise à l'intérieur du sujet (un *je veux* sans objet) sort à la rencontre de la nature pour se reconnaître comme volonté libre dans des choses. Ainsi, le sujet se veut dans le monde objectif posé devant lui, se ressaisit lui-même en travaillant ce monde pour s'y reconnaître et, ainsi, s'objective lui-même et se projette dans l'histoire. Pour sa part, Marx analyse la dévastation, par la médiation capitaliste, de ce rapport, dans la production de marchandises. Il montre comment les objets produits dans le système de production capitaliste sont séparés des sujets productifs et qu'ils semblent donc, comme marchandises, se parler les uns aux autres, sans rapport à la vie humaine :

> Les marchandises diraient, si elles pouvaient parler : Notre valeur d'usage peut bien intéresser l'homme ; pour nous, en tant qu'objets, nous nous en moquons bien. Ce qui nous regarde c'est notre valeur. Notre rapport entre nous comme choses de vente et d'achat le prouve. Nous ne nous envisageons les unes les autres que comme valeur d'échange.[19]

L'« âme » de l'objet, ce n'est donc pas ici le travail libre d'un humain qui produit l'objet comme son œuvre pour se reconnaître en lui. C'est plutôt la *valeur marchande* contenue dans l'objet en tant qu'il est en rapport, sur un marché, avec d'autres marchandises contre lesquelles on l'échange. Le capitalisme se présente par conséquent comme un système de production par lequel le prolétariat est producteur du monde dans lequel il vit, sans pour autant se reconnaître en lui. Dans ce monde, pourtant produit par son propre travail, il est systématiquement réduit au statut d'étranger.

Il nous semble clair cependant que, pour Marx, les classes sociales, tant la bourgeoisie que le prolétariat, sont un concept dialectique. Les classes deviennent ce qu'elles sont dans le mouvement qui les oppose et qui, historiquement, tend vers l'homogène. C'est l'avis du commentateur marxiste Nicos Poulantzas : « [l]es classes sociales n'existent pas *d'abord*, comme telles, pour entrer *ensuite* dans la lutte de classes, ce qui laisse supposer qu'il existerait des classes *sans* lutte des classes. Les classes sociales recouvrent des *pratiques de classe*, c'est-à-dire la lutte des classes, et ne sont posées que dans leur opposition ».[20]

Marx montre dans *La lutte des classes en France* qu'entre les moments révolutionnaires, c'est-à-dire en temps de paix relative, une société n'est pas coupée en deux classes, mais se fractionne en une multitude de groupes

d'appartenance, constitués en fonction d'intérêts divers : lumpenprolétariat, prêtres, petite bourgeoisie, bourgeoisie industrielle, classe paysanne, aristocratie financière, etc.[21] Or, le propre d'un moment révolutionnaire, c'est qu'il devient alors impossible d'entrer en rapport avec qui que ce soit sans savoir de quel côté de la barricade l'autre personne se tient. Quand le moment révolutionnaire se forme, la société se sépare tendanciellement en deux camps nettement opposés, puisqu'on découvre alors les rapports de classes latents : les masques tombent et chaque individu est amené à prendre conscience de son rôle dans la lutte historique entre les classes et d'ainsi générer cette lutte en actes. Le moment révolutionnaire surdétermine tous les rapports, il devient leur condition de possibilité, dans toute la société. Lorsque survient un moment révolutionnaire (qu'il s'achève ou non par une révolution), tous les rapports sociaux sont donc médiatisés par ce devenir révolutionnaire. Dit simplement, il devient impossible de s'asseoir tout bonnement dans un café à côté d'inconnus, comme on le ferait en temps de paix relative. Des gens se font tuer dehors, il faut choisir son camp :

> En un mot : ce n'est point par ses conquêtes tragi-comiques directes que le progrès révolutionnaire s'est frayé la voie ; au contraire, c'est seulement en faisant surgir une contre-révolution compacte, puissante, en se créant un adversaire et en le combattant que le parti de la subversion a pu enfin devenir un parti vraiment révolutionnaire.[22]

C'est donc parce que la lutte des classes est tendue vers sa fin, qu'est la révolution, que le motif binaire de cette lutte a du sens. Le mouvement d'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat ne se trouve pas au début, il vient à la fin, au moment révolutionnaire, pour se résoudre, ultimement, dans l'unité communiste. C'est en ce sens là que Marx réfléchit dialectiquement, et c'est ce dont il hérite de Hegel. Suivant la logique hégélienne, tous les phénomènes engendrent leur négatif pour se reconnaître contre eux. De la même façon, la lutte des classes *fait être* les classes sociales, puisque sous le capitalisme, la bourgeoisie engendre le prolétariat qui engendre la bourgeoisie, chacune en se reconnaissant, et pour se reconnaître, contre l'autre. Marx, comme Hegel, pense l'histoire « en faisant jouer le contradictoire dans l'élément de l'homogène ».[23] Ainsi, le moment révolutionnaire place face à face les deux classes qui s'engendrent mutuellement dans le système capitaliste, ce qui fait du moment révolutionnaire, pris dans sa forme logique, l'*Aufhebung*[24] par lequel la contradiction de classe se résout dans le monde, pour réaliser la communauté humaine :

> Marx n'a pas complètement abandonné la philosophie hégélienne, il a tenté de fondre plus étroitement l'Idée et la Réalité dans le sujet humain. À la transcendance de l'Idée qui se trouve encore chez Hegel, il a substitué la dialectique révolutionnaire du prolétariat. [...] Le prolétariat est chez Marx le sujet qui porte à son point extrême la contradiction de la condition humaine et devient ainsi capable de la résoudre effectivement.[25]

Marx perçoit donc, dans le système capitaliste, la possibilité d'une résolution finale de la lutte des classes.[26] La philosophie hégélienne décelait dans l'histoire le mouvement libre de la raison, tendu vers la réalisation de son idée. La philosophie de Marx décèle, dans les rapports de production de la vie humaine, ce qui doit générer la pratique révolutionnaire, cette pratique révolutionnaire devant ultimement réunifier le rapport pratique des sujets humains aux objets. Il s'agit par là de libérer un rapport d'objectivation libre, c'est-à-dire une forme de travail du monde que les membres de l'humanité reconnaîtront dans et par le monde comme leur humanité commune. C'est ce rapport d'objectivation libre qui est aliéné par le capitalisme et c'est ce rapport qu'il faut libérer par une pratique révolutionnaire qui résoudra la dialectique de la lutte des classes en la dépassant dans l'unité communiste.

Foucault : le monde de la liberté

Michel Foucault a bien lu Marx. Il est lui-même un marxiste « déçu », ayant brièvement côtoyé les milieux marxistes français durant sa jeunesse.[27] Mais Foucault, dans sa propre théorisation du pouvoir, cherche à séparer Marx de la dialectique hégélienne.[28] Dans les années 1970, Foucault assiste à ce qu'il interprète comme les résultats de la conception dialectique de l'histoire chez Marx.[29] Les partis communistes révèlent partout leur visage totalitaire, en Union Soviétique, mais aussi au Parti communiste français (PCF), qui, lors des soulèvements de mai 1968 en France, se fait l'allié objectif, contre les manifestants, du gouvernement de Charles de Gaulle.[30] Pour Foucault, l'unité dans laquelle se résolvent les philosophies dialectiques de Hegel et de Marx rend politiquement possible, dans son temps, l'unité du Parti (communiste), alliée à l'unité de l'État (stalinien), qui fait taire la différence au nom de la réalisation dialectique de l'histoire. Sur le plan logique, Foucault accuse effectivement la dialectique de subordonner le « pur jaillissement », pour reprendre une formulation plutôt heideggérienne,[31] des événements à l'unité abstraite de l'idée (n'étant jamais advenu dans l'histoire, l'être humain générique produisant librement le monde humain par son travail est aussi, pour Foucault, une idée abstraite). La dialectique montre, au lieu

du mouvement immédiat de l'événement, une idée médiatisée, qui le fixe. La dialectique transpose les événements dans la forme d'une idée (la Raison, chez Hegel ; l'être humain générique, chez Marx). L'illusion dialectique, pour Foucault, consiste à réunir, par le langage, comme dans une grammaire, l'ensemble de ce qui est en train d'être. Au fourmillement contingent des événements, on donne un nom propre, qui, désormais, parlera à sa place. On croit tenir le monde au niveau de son unité, mais on n'a produit ni plus ni moins que l'unité d'un certain agencement de lettres. La dialectique, pour Foucault, trompe parce qu'elle laisse croire au moment béni où l'on se trouverait face à face avec l'histoire et où, l'embrassant du regard, on pourrait dire son Nom. « Et combien de préjugés théologiques dans cette histoire, car "qu'est-ce que ?", c'est toujours Dieu »;[32] le Créateur qui dit : que la Lumière soit ! Et la Lumière fut ; celui que Friedrich Nietzsche a déclaré mort et qui, pour Foucault, porte le masque de Hegel.[33]

Ainsi, en faisant jouer Marx contre Hegel, Foucault « retrouve un trait d'époque, présent également chez Gilles Deleuze et chez bien d'autres théoriciens du moment : le terme de dialectique tend alors à être considéré sans examen, et par simple référence implicite à un marxisme stalinisé, comme synonyme de pensée naïve et doctrinaire de l'histoire ».[34] Ce trait d'époque est dû principalement à l'influence de Louis Althusser, qui était professeur de Foucault à l'École normale supérieure. Il y aurait pour Althusser deux Marx : le jeune Marx, hégélien, encore pris dans la métaphysique. Puis, il y aurait le Marx de la maturité, celui du *Capital*, enfin libéré de son idéalisme de jeunesse. En 1969, Althusser écrit, dans son *Avertissement aux lecteurs du* Capital *de Marx* : « [c]ette œuvre est celle sur laquelle Marx doit être jugé. Sur elle seule, et non sur ses "œuvres de jeunesse" encore idéalistes (1841-1844). »[35] Foucault reprend cette thèse de la « coupure épistémologique » pour mettre la pensée de Marx au service d'une conception rigoureusement antidialectique du pouvoir et de l'histoire. Foucault détourne ainsi son attention de l'État, pour la porter sur les relations de pouvoir locales, immédiates, directement agissantes sur les corps et qui n'émanent et ne renvoient à aucune unité, politique ou historique.[36]

Dès la parution de son livre *Surveiller et punir*, en 1975, Foucault travaille à partir d'une conception généalogique de l'histoire, inspirée par Nietzsche.[37] La généalogie, c'est le déploiement exponentiel des arborescences filiales. Le plus important à retenir dans cette métaphore généalogique, c'est l'élément de contingence : deux personnes se rencontrent par une série de contingences, donnent naissance à un ou plusieurs enfants, lesquels vont se lier eux-mêmes à d'autres personnes de

manière contingente et engendrer une nouvelle génération, et ainsi de suite. La métaphore généalogique en histoire marque ainsi un refus de la question de l'origine. Pour Foucault, aucune totalité originelle (qu'il s'agisse de la raison ou de l'être humain générique), qui serait en puissance et à reconquérir, ne préside à l'histoire. Il n'y a pas, cachée dans un passé lointain ou un futur anticipé, une vérité des événements, inaltérée, primordiale et pure, qu'il faudrait retrouver, à partir du présent. Au contraire, pour Foucault, l'histoire résulte du jeu inquiétant du hasard : « [l]'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes, c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine ».[38] Aucune métahistoire (ni celle de la vie rationnelle en puissance, ni celle de la révolution à venir) ne vient rajuster ici les événements au pli d'une raison métaphysique, à un sens unifié.

Du point de vue de Foucault, un système dialectique, c'est un peu comme une statue de bois qu'on sculpte : cela produit des retailles. Tout système dialectique engendre ainsi des victimes, des laissés-pour-compte, des exclus. Par conséquent, rapporter les événements à une métahistoire qui les travaillerait par le fond et les éluciderait, c'est leur faire violence ; rapporter les luttes singulières à une lutte unificatrice ou à un parti, c'est également leur faire violence.[39] C'est par la pratique de l'écriture, notamment par un travail sur le style, que Foucault cherche à frôler, au contraire, le relief radical de l'histoire, à fréquenter le chaos réel, indiqué par la présence disséminée et protéiforme de ses traces. L'écriture fait résonner les cris des marginaux, des aliénés, des ratés, des exclus, et conséquemment, elle rappelle la multitude insaisissable. Par le texte, Foucault pose la vérité de la différence, qui, en *étant*, pulvérise la puissance synthétique du système dialectique hégélien :

> Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation : une pensée qui dise oui à la divergence ; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction ; une pensée du multiple –de la multiplicité dispersée et nomade que ne limite et ne regroupe aucune des contraintes du même ; une pensée qui n'obéit pas au modèle scolaire (qui truque la réponse toute faite), mais qui s'adresse à d'insolubles problèmes ; c'est-à-dire à une multiplicité de points remarquables qui se déplace à mesure qu'on en distingue les conditions et qui insiste, subsiste dans un jeu de répétitions [...] voici que maintenant il faut se déprendre de Hegel, de l'opposition des prédicats, de la contradiction, de la négation, de toute la dialectique.[40]

Cette posture d'abandon des téléologies historiques par Foucault participe politiquement d'un éclatement des formes de luttes contre les

pouvoirs, dont mai 1968 reste l'emblème. Foucault lui-même participe, dans les années 1970, à différentes luttes particulières, dont le Groupe d'information sur les prisons (GIP), qu'il contribue à fonder en 1971 et qui documente l'expérience vécue des prisonniers en France. Christian Ruby, auteur du livre *Les archipels de la différence*, donne d'autres exemples de luttes particulières à l'époque : le Comité Djilali (1971), l'affaire des *boat people* (1977), des *Berufsverbot* (1979), les comités antipsychiatriques ou ceux dédiés à la défense des homosexuels « et tant d'autres [luttes] qui dessinent d'intenses moments d'intervention tourmentés par la crainte de voir disparaître une trace plaintive consécutive aux maléfices d'un système ».[41]

Cette conception discontinue des pouvoirs et des luttes s'attire des critiques de marxistes. Leur question est la suivante : comment penser une lutte commune, c'est-à-dire comment penser un sujet politique, si l'on abandonne la recherche de formes de pouvoir auxquelles tout le monde est potentiellement sujet et dont tout le monde pourrait vouloir se libérer ? En 2004, l'auteur marxiste Stéphane Legrand remarque, par exemple, que les systèmes disciplinaires conceptualisés par Foucault dans *Surveiller et punir* perdent leur sens s'ils ne sont pas rapportés à une raison unificatrice. Pourquoi aurait-on inventé historiquement des dispositifs de discipline et de normalisation dans les prisons, dans l'armée, à l'école, à l'usine, répondant à une logique de pouvoir si régulière, sinon pour servir un mode de production centralisé : le capitalisme?[42]

Déjà, en 1978, dans une entrevue qu'il accorde au marxiste Duccio Trombadori, Foucault se fait reprocher de rompre avec Marx, puisque sa tendance à particulariser à l'extrême le concept de pouvoir lui interdirait d'en présenter une théorie unifiée qui donnerait à penser une lutte politique adéquate.[43] D'ailleurs, souligne Trombadori, à supposer qu'on admette, comme le pense Foucault, que les pouvoirs fonctionnent de façon tout à fait immanente, pourquoi alors le pouvoir se manifeste-t-il dans l'État et la loi comme s'il était centralisé ? Visiblement, Foucault ne reste pas sourd à ces critiques de marxistes. C'est en effet après l'entrevue avec Trombadori, dans le cours de 1978 intitulé « Sécurité, territoire, population » qu'il donne au Collège de France, que Foucault essaie de rendre compte de la dimension apparemment verticale du pouvoir. Sa réplique prend la forme d'un concept, promis à une postérité vaste : la gouvernementalité.[44]

La gouvernementalité, c'est la conduite des conduites. Par exemple, Foucault théorise la constitution, à la fin du XVIIIe siècle, d'une gouvernementalité libérale, dominante dès le XIXe siècle. C'est une logique de gouvernement, où le pouvoir s'exerce « à travers » la liberté

des individus et qui rend possibles toutes sortes de dispositifs de pouvoir locaux[45]. L'historien canadien Bruce Curtis, dans un article de 2009, explique la gouvernementalité libérale en racontant, par exemple, qu'avant les années 1850, il n'existait pas de toilettes dans les écoles publiques en Ontario. C'est seulement à partir des années 1850 que les autorités politiques commencent à trouver indigne de laisser les enfants qui fréquentent les écoles de la province se soulager dehors, à même le sol. Dès lors, des toilettes, séparées pour les garçons et les filles, sont construites dans les écoles, en accord avec ce changement dans les seuils de tolérance sanitaires. Or – et c'est ici que se présente un exemple de gouvernementalité libérale – on conçoit les cabinets de toilette pour garçons avec un plafond bas, incliné vers le siège de toilette, afin d'inciter les jeunes garçons à adopter une position assise pour uriner. Ce dispositif montre qu'on s'adresse à des individus libres : il n'y a pas d'injonction directe et explicite qui exige que les jeunes garçons urinent assis plutôt que debout. Ces garçons restent en principe libres d'uriner de la manière qu'ils préfèrent. Cependant, l'espace est organisé de telle sorte qu'ils soient contraints d'adopter une posture conforme à une certaine idée de l'homme civilisé[46]. Une logique libérale de gouvernement est donc à l'œuvre dans ce dispositif, laquelle consiste à gouverner « à travers » la liberté des individus. La même logique est à l'œuvre dans le droit criminel britannique classique. Il faut que les peines prévues par le droit excèdent en déplaisir le bénéfice qu'obtiendraient les individus qui commettraient les crimes associés à ces peines. Si bien que tout individu rationnel, par un calcul d'utilité, trouvera librement plus avantageux pour lui de ne pas commettre de crimes plutôt que d'en commettre.[47]

Des toilettes dans les écoles primaires au Code criminel anglais, en passant par les autres dispositifs de pouvoir qu'on trouve dans les sociétés gouvernées sur un mode libéral, une même logique de gouvernement « à travers la liberté » est à l'œuvre. C'est précisément cette logique que Foucault appelle la gouvernementalité libérale. La gouvernementalité désigne en effet un certain niveau de généralité, sans pourtant abandonner une conception relationnelle radicale du pouvoir. Ce que Foucault dégage de l'histoire, ce n'est donc pas une raison unique à l'œuvre, mais bien plutôt des systèmes de relations, dont les éléments peuvent changer.[48] D'une manière volontairement antidialectique, Foucault problématise des « connexions possibles entre des termes disparates et qui restent disparates ».[49] En ce sens, la liberté se pratique pour lui comme l'art de manœuvrer dans un réseau de relations de pouvoir sans centre et qui ne se dirige vers aucune résolution historique :

> La liberté est une pratique. Il peut donc toujours exister, en fait, un certain

nombre de projets qui visent à modifier certaines contraintes, à les rendre plus souples, ou même à les briser, mais aucun de ces projets ne peut, simplement par sa nature, garantir que les gens sont automatiquement libres. La liberté des hommes n'est jamais assurée par les institutions et les lois qui ont pour fonction de la garantir. C'est la raison pour laquelle on peut, en fait, tourner la plupart de ces lois et de ces institutions. Non pas parce qu'elles sont ambiguës, mais parce que la liberté est ce qui doit s'exercer. Aussi [...] je pense qu'il n'appartient jamais à la structure des choses de garantir l'exercice de la liberté. La garantie de la liberté est la liberté.[50]

À une telle conception circulaire de la liberté répond un Christian Ruby, lequel souligne combien Foucault se rend dépendant de Hegel en le brandissant comme un emblème du système clos, à la limite duquel il faudrait se tenir pour entendre les cris du dehors, qu'on amplifie par l'écriture, dans l'espoir de faire éclater le système. En restant en dehors du système hégélien pour affirmer la différence en elle-même, la conception stratégique du pouvoir chez Foucault « ne s'apparente plus qu'à une sorte de décomposition interne du Système. L'un, le sens et l'État disparus, la différence s'émiette. Elle n'est plus tenue par rien, et le réseau des différences éclate en diversifications pulvérisantes. »[51] Il faut dire en tout cas que, dans toute l'œuvre publiée de Foucault, la seule citation directe de Hegel se trouve dans la thèse doctorale *Histoire de la folie à l'âge classique.*[52] Par la suite, lorsque Foucault mentionne Hegel, c'est sans le citer, et c'est seulement pour brandir son nom comme un symbole de l'unité étouffante et pour faire entendre, contre lui, la voix de « ces fuyards, ces victimes, ces irréductibles, ces dissidents toujours redressés – bref, ces "têtes ensanglantées" et autres formes blanches, que Hegel voulait effacer de la nuit du monde ».[53] Cette posture s'explique, peut-être en premier lieu, par le contexte historique au sein duquel Foucault vient au monde et étudie :

L'expérience de la guerre nous avait démontré la nécessité et l'urgence d'une société radicalement différente de celle dans laquelle nous vivions. Cette société qui avait permis le nazisme, qui s'était couchée devant lui, et qui était passée en bloc au côté de De Gaulle. Face à tout cela, une grande partie de la jeunesse française avait eu une réaction de dégoût total. On désirait un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes ; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre. Aussi bien l'hégélianisme qui nous était proposé à l'université avec son modèle d'intelligibilité continue de l'histoire n'était-il pas en mesure de nous satisfaire. Ainsi que la phénoménologie et l'existentialisme, qui maintenaient le primat du sujet et sa valeur fondamentale. Alors qu'en revanche le thème nietzschéen de la

> discontinuité, d'un surhomme qui serait tout autre par rapport à l'homme, puis, chez Bataille, le thème des expériences limites par lesquelles le sujet sort de lui-même, se décompose comme sujet, aux limites de sa propre impossibilité, avaient une valeur essentielle.[54]

Auprès de Jean Hyppolite, Foucault étudie la pensée de Hegel au cours de ses années de formation à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, à Paris. Il semble même qu'il se soit alors senti proche de la pensée de Hegel, à laquelle il consacre son mémoire d'études supérieures.[55] Au début des années 1950, Foucault se déprend de cet héritage lorsqu'il se lance, hors des murs de l'université, dans la lecture de Nietzsche, Blanchot et Bataille. Et dès lors, sa vie durant, Foucault pense contre la dialectique, l'amenant à la toute fin de sa vie vers une pensée plutôt subjectiviste, dépolitisée et anti-institutionnelle de la liberté :

> L'ontologie critique de nous-mêmes, [...] il faut la concevoir comme une attitude, un *êthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. [...] [Ce travail critique] nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté.[56]

Une telle posture méconnaît certainement l'esprit objectif, notamment les institutions, par lesquelles toute subjectivité se constitue et parvient à concevoir la possibilité même d'un tel « labeur patient » sur soi-même. Il n'est d'ailleurs pas si certain que la philosophie de Hegel soit hostile à la différence au point où le laisse croire Foucault. On peut assurément critiquer Hegel à partir de Marx et de Foucault, en pensant la liberté comme une pratique. Il faut toutefois accorder à Hegel le mérite de penser, non pas un sens clos et définitif de l'histoire qui écraserait le réel, mais la raison des phénomènes contingents, à destination d'une forme de vie où le mouvement historique serait finalement libre de se déployer.

Conclusion

Comment peupler, dans l'histoire, la forme d'un mouvement libre ? Telle pourrait être la préoccupation commune de Hegel, Marx et Foucault. La liberté entretient certes de belles affinités avec le chaos. Mais, pour Hegel, Marx et Foucault, la liberté n'est pas identique au chaos, c'est-à-dire qu'il faut la penser, en saisir la logique, pour la réaliser en acte. Il a été question ici, en ce sens, de logiques de la liberté, celles de Hegel, de Marx et de Foucault. Hegel, d'abord, nous met en présence d'une *liberté dans le monde*, c'est-à-dire que toute la tâche philosophique dont il prend

la responsabilité consiste à déceler dans l'histoire les conditions d'avènement de la liberté, instituées par une raison du monde. Autrement dit, la raison pour laquelle le monde (au sens de l'histoire phénoménale) est tel qu'il est, ou devient ainsi plutôt qu'autrement, c'est la liberté. Que la liberté se réalise dans le monde, voilà, pour Hegel, la raison de – et dans – l'histoire. Marx, ensuite, développe une *liberté par le monde*, au sens de la libération du sujet humain devant s'atteindre par le travail du monde naturel et par la révolution. Marx offre la perspective d'une humanité réconciliée, dans chaque sujet et socialement, par le travail libre et commun d'un monde historique où l'humanité en tant que telle reconnaît sa demeure. C'est donc la désaliénation du rapport de travail, où l'humain est produit lui-même par le monde qu'il produit, par où l'humain donne raison, concrètement, à la liberté dans l'histoire. Hegel et Marx ont en commun, on l'a vu, une logique dialectique par laquelle la liberté se réalise par l'homogénéisation du contradictoire (l'entrée en connivence de ce qui, jusque-là, entrait en collision).[57] Enfin, Foucault donne à voir les proliférations d'un *monde de la liberté*, à l'intérieur même de l'histoire des savoirs et des pouvoirs. Pour Foucault, la liberté se pratique en investissant les formes de pouvoir pour les désamorcer de l'intérieur, en les faisant jouer contre elles-mêmes. La liberté se donne immédiatement en pratique, dans chaque situation singulière, pour peu qu'un savoir minutieux et acharné de la contingence événementielle soit mis au service du désamorçage réfléchi des pouvoirs, donnés aux sujets comme naturels. C'est là une logique de l'éclatement plaisant, de l'éparpillement érudit, de la dissolution réfléchie, de la dispersion stratégique, qui est à l'œuvre, au nom d'une intelligence de la liberté qui s'élabore et se réfléchit à l'intérieur des conditions de pratiques de liberté. Il reste encore à juger en quoi ces logiques de la liberté interpellent en nous l'aspiration à la vie libre.

Notes

1 G. W. F. Hegel, *La science de la logique : Premier tome, La logique objective, Premier livre, La doctrine de l'Être, version de 1832* (Paris : Éditions Kimé, 2007), 67.
2 G. W. F. Hegel, *Philosophie de la nature, Tome III* (Paris : Librairie philosophie de Ladrange, 1866), 87.
3 G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* (Paris : Vrin, 2006), 145–146.
4 G. W. F. Hegel, *Qui pense abstrait ?* (Paris : Hermann Éditeurs, 2007), 15.
5 Jean Hyppolite, *Logique et existence* (Paris : Presses universitaires de France, Épiméthée, 1991), 209.

6 G. W. F. Hegel, *Science de la logique, Deuxième tome, La logique subjective ou doctrine du concept* (Paris : Aubier, 1981), 44.
7 G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire* (Paris : 10/18, 1979), 49.
8 G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé* (Paris : Vrin, 1998), 334. On retrouve la maxime delphique γνῶθι σεαυτόν (« connais-toi toi-même ») comme attribut du mouvement historique de l'esprit.
9 *Heiligen Geist*, littéralement le *Holy Ghost*, le Saint-Esprit.
10 Le développement des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit, notamment, fait qu'on entend aujourd'hui plus volontiers par « esprit » les processus mentaux ou l'activité cérébrale. C'est cette dérive sémantique, qui ferait prendre l'esprit pour ce qui se passe « dans la tête » d'un individu humain, que nous essayons d'identifier et d'éviter ici.
11 Il faut regarder la série de sculptures inachevées intitulée *Les esclaves*, par Michel-Ange. On y voit des formes humaines qui semblent vouloir s'arracher au bloc de pierre. Il y a là une représentation superbe d'un arrachement, qui est, pour Hegel, l'arrachement de la forme rationnelle, à partir l'histoire.
12 Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, 8.
13 Sydney Hook, *From Hegel to Marx : Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York : Columbia University Press, 1962), 25 et 36.
14 Trân-vàn-Toàn, « Note sur le concept de "Gattungswesen" dans la pensée de Karl Marx », *Revue philosophique de Louvain*, 69, 4 (1971) : 535.
15 Franck Fischbach, « Transformation du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, 8 (2008) : 111.
16 Karl Marx, *Manuscrits de 1844* (Paris : Éditions sociales, 1972), 57–66. Marx parle d'une quatrième dimension de l'aliénation dans ces *Manuscrits*, l'aliénation du rapport à autrui et au travail d'autrui, qui semble en fait une sous-catégorie de l'aliénation de l'être générique. Aliéné de la communauté humaine, le travailleur ne se retrouverait plus lui-même en autrui.
17 Ibid., 92-93 et 108-109.
18 G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris : Presses universitaires de France, 1997), 287.
19 Karl Marx, *Le Capital*, Livre I (Paris : Éditions sociales, 1976), 75.
20 Nicos Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* (Paris : Seuil, 1974), 10.
21 Karl Marx, *Les luttes de classes en France, 1848–1850*, Les classiques des sciences sociales, http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/luttes_de_classes_france/luttes_classes_france.pdf (consulté le 25 octobre 2014).
22 Marx, *Les luttes de classes en France, 1848–1850*, 22.
23 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique* (Paris : Seuil ; Gallimard, 2004), 44.
24 Composé du préfixe *auf*, signifiant « sur », et de *hebung*, qui provient du verbe *heben*, signifiant « se lever », « s'élever » ; ce concept – traduit désormais en français par « sursomption », suivant la proposition du professeur Yvon

Gauthier, de l'Université de Montréal – porte donc en lui-même à la fois l'idée d'une conservation et d'un dépassement de termes opposés.

25 Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel* (Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie., 1955), 141.

26 Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste* (Paris : Librio, 1998), 42.

27 Roger Pol-Droit, *Michel Foucault, entretiens* (Paris : Odile Jacob, 2004), 116–118.

28 Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » in *Dits et écrits*, vol. III, 597 (Paris : Gallimard, 1994).

29 Vladimir Illitch Lénine, *L'État et la révolution*, in *Oeuvres de Lénine*, vol. 25, 413–574 (Paris : Éditions sociales, 1975). Lénine formule dans cet ouvrage un programme pour le marxisme révolutionnaire, à partir de la conception dialectique de l'histoire chez Marx telle qu'exprimée dans la *Critique du programme de Gotha* de 1875. Les régimes communistes en place à l'époque de Foucault héritent de cette interprétation léniniste de la dialectique marxienne, dont les résultats politiques sont jugés catastrophiques par Foucault. Ce dernier tire cette conclusion après un séjour en Pologne, pays alors gouverné par les communistes.

30 Laurent Joffrin, *Mai 68 : Histoire des événements* (Paris : Seuil, 2008), 153.

31 C'est en effet en ces termes que Heidegger traitait ce que les anciens Grecs nommaient la φύσις. Voir Jean Grondin, « Le drame de la φύσις dans *L'Introduction à la métaphysique* », in *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, sous la dir. de Jean-François Courtine, 154 (Paris : Vrin, 2007).

32 Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris : Presses universitaires de France, 2000), 243. Nous nous sommes permis de citer ce passage très clair de Deleuze, lui et Foucault entretenant un rapport semblable à la dialectique hégélienne.

33 « Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel » (Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris : Gallimard, 1971), 74).

34 Isabelle Garo, « "L'infâme dialectique" : le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du 20e siècle », *Marxismes au XXIe siècle*, http://goo.gl/pjeJQT (consulté le 21 octobre 2014).

35 Louis Althusser, « Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital* » in Marx, *Le Capital*, 7 (Paris : Garnier-Flammarion, 1969).

36 Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir » in *Dits et écrits*, vol. IV, 182–201 (Paris : Gallimard, 1994).

37 Le nom de « généalogie » réfère à l'ouvrage *La Généalogie de la morale* de Nietzsche.

38 Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Hommage à Jean Hyppolite* sous la dir. de Suzanne Bachelard, 150 (Paris : Presses universitaires de France, 1971).

39 Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in *Michel Foucault : un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la*

subjectivité sous la dir. de Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, 308 (Paris : Gallimard, 1984).
40 Michel Foucault, « Theatrum philosophicum » in *Dits et écrits*, vol. II, 75-99.
41 Christian Ruby, *Les archipels de la différence. Foucault – Derrida – Deleuze – Lyotard* (Paris : Éditions du Félin, 1989), 80.
42 Stéphane Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, 2, 36 (2004) : 32.
43 Michel Foucault, *Remarks on Marx : Conversations with Duccio Trombadori* (New York : Semitext(e), 1991), 187.
44 Michel Foucault, « La "gouvernementalité" » in *Dits et écrits*, vol. III, 655 (Paris : Gallimard, 1994).
45 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population* (Paris : Gallimard/Seuil, 2004), 112.
46 Bruce Curtis, « After Canada : Liberalism, social theory, and historical analysis », in *Liberalism and Hegemony. Debating the Canadian Liberal Revolution*, sous la dir. de Jean-François Constant et Michel Ducharme, 189–190 (Toronto: University of Toronto Press, 2009).
47 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris : Gallimard, 1975), 123.
48 Michel Foucault, *Freedom and Knowledge. Interview by Fons Elders* (Amsterdam : Elders Special Productions BV, 2013[1971]), 25–46.
49 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 44.
50 Michel Foucault, « Espace, savoir, pouvoir ; entretien avec Paul Rabinow » in *Dits et écrits*, vol. IV, 275–276.
51 Ruby, *Les archipels de la différence. Foucault – Derrida – Deleuze – Lyotard*, 13.
52 Foucault cite une remarque de Hegel sur la folie, tirée de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Gallimard, 1972), 501 et 539).
53 Michel Foucault, « La grande colère des faits » in *Dits et écrits*, vol. III, 281.
54 Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » in *Dits et écrits*, vol. IV, 49.
55 Didier Eribon, *Michel Foucault, 1926-1984* (Paris : Flammarion, 2011[1989]), 57.
56 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les lumières ? » in *Dits et écrits*, vol. IV, 688.
57 Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris : Gallimard, 1955), 12.

References

Althusser, Louis. « Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital »* in Karl Marx, *Le Capital*, 7–30. Paris : Garnier-Flammarion, 1969.

Curtis, Bruce. "After Canada: Liberalism, social theory, and historical analysis" in *Liberalism and Hegemony. Debating the Canadian Liberal Revolution*, sous la dir. de Jean-François Constant et Michel

Ducharme, 176–200. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
Eribon, Didier. *Michel Foucault, 1926–1984*. Paris : Flammarion, 2011[1989].
Fischbach, Franck. « Transformation du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx, » *Revue germanique internationale*, 8 (2008) : 93–112.
Foucault, Michel. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir, » in *Michel Foucault : un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, sous la dir. de Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, 297–321. Paris : Gallimard, 1984.
—. *Dits et écrits*, vol. II. Paris : Gallimard, 1994.
—. *Dits et écrits*, vol. III. Paris : Gallimard, 1994.
—. *Dits et écrits*, vol. IV. Paris : Gallimard, 1994.
—. *Freedom and Knowledge. Interview by Fons Elders*. Amsterdam : Elders Special Productions BV, 2013.
—. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1972.
—. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.
—. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Seuil/Gallimard, 2004.
—. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, sous la dir. de Suzanne Bachelard, 145–172. Paris : Presses universitaires de France, 1971.
—. *Remarks on Marx : Conversations with Duccio Trombadori.* New York : Semitext(e), 1991.
—. *Sécurité, territoire, population*. Paris : Gallimard/Seuil, 2004.
—. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 1975.
Garo, Isabelle. « "L'infâme dialectique" : le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du 20e siècle », *Marxismes au XXIe siècle*. http://goo.gl/pjeJQT (consulté le 21 octobre 2014).
Grondin, Jean. « Le drame de la φύσις dans *L'Introduction à la métaphysique* », in *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, sous la dir. de Jean-François Courtine, 145–158. Paris : Vrin, 2007.
Gutting, Gary. « Foucault, Hegel, and philosophy », in *Foucault and Philosophy*, sous la dir. de Timothy O'Leary et Christopher Falzon, 17–35. Hoboken : Wiley-Blackwell, 2010.
Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 2006.
—. *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou. Paris : 10/18, 1979.
—. *La science de la logique : Premier tome, La logique objective, Premier livre, La doctrine de l'Être, version de 1832*. Paris : Éditions Kimé, 2007.

—. *Philosophie de la nature, Tome III*. Paris : Librairie philosophie de Ladrange, 1866.
—. *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. et présentation par Robert Derathé. Paris : Vrin, 1998.
—. *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan. Paris : Presses universitaires de France, 1997.
—. *Qui pense abstrait ?*. Paris : Hermann Éditeurs, 2007.
—. *Science de la logique, Deuxième tome, La logique subjective ou doctrine du concept.* Paris : Aubier, 1981.
Hook, Sydney. *From Hegel to Marx : Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. New York : Columbia University Press, 1962.
Hyppolite, Jean. *Études sur Marx et Hegel*. Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie., 1955.
—. *Logique et existence*. Paris : Presses universitaires de France, Épiméthée, 1991.
Joffrin, Laurent. *Mai 68 : Histoire des événements*. Paris : Seuil, 2008.
Legrand, Stéphane. « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, 2, 36 (2004) : 27–43.
Lénine, Vladimir Illitch. *L'État et la révolution*, dans *Œuvres de Lénine*, vol. 25, 413–574. Paris : Éditions sociales, 1975.
Marx, Karl. *Le Capital*, Livre I, trad. Joseph Roy. Paris : Éditions sociales, 1976.
—. *Les luttes de classes en France, 1848–1850*. Les classiques des sciences sociales. http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/luttes_de_classes_france/luttes_classes_france.pdf (consulté le 25 octobre 2014).
—. *Manuscrits de 1844*. Paris : Éditions sociales, 1972.
Marx, Karl et Friedrich Engels. *Manifeste du parti communiste*. Paris : Librio, 1998.
Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, 1955.
Pol-Droit, Roger. *Michel Foucault, entretiens*. Paris : Odile Jacob, 2004.
Poulantzas, Nicos. *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris : Seuil, 1974.
Ruby, Christian. *Les archipels de la différence. Foucault – Derrida – Deleuze – Lyotard*. Paris : Éditions du Félin, 1989.
Trân-vàn-Toàn. « Note sur le concept de "Gattungswesen" dans la pensée de Karl Marx », *Revue philosophique de Louvain*, 69, 4 (1971) : 525–536.

DEBT, POWER AND THE NORMATIVITY OF INTERDEPENDENCE: CURRENT DEBATES AND THE YOUNG MARX

FEDERICA GREGORATTO

Introduction. Expanding debt-credit

In social and political theory, the concepts of "debt" and "credit" have recently become key-categories for grasping present structures of power and domination. Earlier predominantly a matter of discussion within research areas linked to macroeconomics, sociology and anthropology, questions about debt and credit and about the debtor–creditor relationship are now being debated also from a broader and more inclusive perspective, aimed at designing a philosophical theory of debt-credit. Such a theory is concerned with questions and problems such as: what is the socio-ontological nature of debt-credit? Which kind of social and political relations does debt-credit entail? Upon what kind of morality, ethics and conception(s) of the self and the community are such relations based?

In the current debates on debt-credit, all these questions appear as strongly driven by critical purposes. Recent discourses on debt-credit present themselves in fact mainly as critiques of present-day capitalism and as problematizing genealogies of subjectivity and morality. It seems likely that the critical drive that lights up such discourses is rooted in attempts of covering and coping with the mechanisms and the consequences of financial capitalism and its current crisis. The economic turmoil that begun in 2008 has been described as "fully-fledged crisis of financialized capitalism",[1] a crisis that was precipitated by housing debts among the poorest US workers and that then become general because of the trading of debt by transnational financial institutions. Such "an unprecedented occurrence in the history of capitalism"[2] has been supported, as will be presented in more details below, by the shaping and governing of a certain form of subjectivity, form of life and moral-ethical obligations. Feelings of guilt, bad conscience and shame can be seen as

constitutive ingredients of the processes of subject-formation inherent to "financialized" capitalism.

Yet a broader, philosophical discourse on debt-credit is to be found at its outset. Much more work is still to be done in order to outline the conceptual, both ontological and normative-critical underpinnings of a philosophical investigation into the nature of debt-credit. This paper aims at contributing to such a conceptual work by framing the question of the nature of debt-credit as paradigmatically a *question of power*. Such a conceptual choice enables, so I believe, both socio-ontological and critical tools for addressing some of the most relevant questions and problems, which a philosophical theory of debt-credit will have to face.

In what follows, I will, firstly, introduce the problem of debt-credit by referring to some of the prevailing voices in the recent debates. In this section, I draw upon a historical-anthropological perspective (Graeber) and a political-economic one (Lapavitsas), while in the next section I will engage with the Deleuzian and Foucauldian framework recently put forward by Maurizio Lazzarato. After having pointed out the shortcomings of Lazzarato's theory of debt-credit, I will, in the third section, appeal to the young Marx's analysis of the debtor-creditor relation. I examine such a relation, which might be called *financial intersubjective bond*, by reconstructing Marx's general account of social normativity. This is the normativity governing social and economic interactions that, under capitalist conditions, consist in power and domination structures. I will try to show that Marx's account provides the most suitable starting-point for framing the question of debt-credit in terms of power relation.

In one of the most popular recent publications dedicated to this topic, namely *Debt: The first 5000 years*, the anthropologist David Graeber maintains that debt-credit relations, from both a strictly economic as well as a socio-cultural and ethical point of view, are not an exclusive feature of our present capitalist society. He argues that "virtual credit money'" was indeed the dominant economic form during the Age of the First Agrarian Empires (3500–800 BC). The market as we usually think of it – namely as network of impersonal transactions, mediated by money, aimed at selling and purchasing commodities or services – emerged only later on the basis of already established networks of credit and debt relations. In his ambitious outline of Eurasian history over the course of the last five thousand years, Graeber shows a broad alternation between periods dominated by credit money and periods in which gold and silver came to dominate, that is, periods during which a large share of transactions were conducted with pieces of valuable metal being passed from hand to hand.[3] The Agrarian Empire period was followed by the so-called Axial Age (800

BC – AD 600), which saw the rise of coinage and a general shift to metal bullion. The Middle Ages (AD 600–1450), then, reverted to virtual credit money. The Age of Capitalist Empires, which according to Graeber began around 1450 with a massive planetary switch back to gold and silver bullion, can be said to have ended in 1971: in that year, Nixon announced that the US dollar would no longer be redeemable in gold. This marked the beginning of the present phase, the "Empire of Debt" as Graeber colourfully names it, which is dominated again by virtual credit.

Graeber critically underlines the originality of the present situation. While the destructive effects of debt-credit relations could in the past debt-economies be minimized and compensated by "overarching institutions prepared to impose some sort of social control over the human consequences of spiraling debt", the trend today is quite the opposite. The overarching institutions that have emerged – IMF, World Bank, corporations and financial institutions – have been more concerned with enforcing debts and protecting the interests of creditors against debtors, leaving poorer nations "locked in a kind of permanent debt peonage".[4] More precisely, Graeber speaks out against the debt bondage of poor countries to the International Monetary Fund, which stands at the pinnacle of a great, emerging global bureaucracy (United Nations, World Bank, World Trade Organization, and other economic unions and trade organizations) "created largely under US patronage".[5]

With his large historical-anthropological reconstruction, Graeber intends to outline an account of economic and, most generally, social relations aimed at overcoming the one-sidedness of both the so-called "Metallists", that support a *commodity theory of money* and of the so-called "Chartalists", that promote a *credit theory of money*. According to the former, which firstly appeared in Adam Smith and which until recently has mostly been taken for granted by mainstream economists, money would have emerged as a means for overcoming the inconveniences of barter and, thus, would also have established itself, in the first place, as a universal medium of exchange and a means of payment.[6] According to the Chartalists, on the contrary, money arose from public institutions, which needed to calculate and organize social obligations around a political centre. In the paradigmatic view of Knapp, money is a legal convention of value imposed by the state. It emerged first of all as a unit of account (and only secondarily as a means of payment), that is, as a means of assessing and levying taxes.[7] In the words of Mitchell Innes, one of the most representative authors in this tradition, "credit and credit alone is money".[8] For his part, Graeber refuses to choose either one or the other approach. Instead, he proposes to think of economic and social relationships in

general as complicated mixtures of depersonalized transactions regulated by the abstract logic of the market, and interactions whose outcomes are mainly determined by the will and the interests of the most powerful actor (which is usually a political centre that concentrates political power upon itself, i.e. the modern state).[9] Furthermore, according to Graeber, the nature of debt-credit is normatively to be conceived as double-faced. On the one hand, it entails obligations aimed, at least in principle, at mutual support and help: debtors and creditors engage in personal exchanges that can work, in fact, only on the basis of reciprocal trust and a certain form of recognition. On the other hand, as the present situation on the global scale bears witness, debt-credit relations also give rise to hierarchical and violent exercises of power that compel the actors into the positions of master and slave.

Coming from a very different theoretical background,[10] Lapavitsas develops a critical diagnosis of the present situation, and more precisely of the ways in which mature capitalist economies have been financialized. Lapavitsas draws mainly on the idea of "financial expropriation", which designates the process of extracting financial profit directly out of the personal incomes of US workers, even the poorest of them. The fundamental trend that has led to the recent crisis "presupposes increasing involvement of workers in the mechanisms of finance in order to meet elementary needs, such as housing, education, health, and provision for old age. Only then would banks be able to extract significant profits directly from wages and salaries."[11] Although the subprime market *per se* was not large enough to threaten global finance, it had a massive impact as it was accompanied by the growth of investment-banking, especially through the so-called mortgage securitization. Securitization consists in, roughly put, parcelling mortgages into small amounts, placing them into larger composites, and selling the lots as new securities. Parcels of subprime debt became thus embedded in securities held by financial institutions across the world.[12] The crisis that emerged after the exhaustion of the housing boom in 2006 has paralysed the financial system "and progressively disrupted real accumulation".[13] The turmoil began as shortage of liquidity in the inter-bank money market and gradually became a solvency-crisis. This was due to the fact that US and other banks held a lot of mortgage-backed securities or had to support financial institutions holding them. As mortgage-failure rose, the securities became unsaleable and bank-solvency was put in doubt.[14] Governments were forced to intervene in order to rescue banks, since central bank intervention, although pervasive, was not decisive.[15]

Lapavitsas' critical reconstruction of financialization as expropriation,[16] which relies entirely on a political-economic framework, is based on a central assumption, which is that the structure of domination that characterizes the current capitalistic regime is to be conceived along the vertical axis connecting the whole global system of finance, appearing as an independent, automated and objective sphere of mechanisms and practices,[17] with the individual workers subjected to it. In his recent work, as we will see in the following section, Maurizio Lazzarato puts forward an alternative conceptual model for analysing the modes of *subjection* that are at stake in present-day capitalism. He thinks of subjection not primarily along the axis of a vertical domination (expropriation), but rather as bundle of practices, strategies, techniques, devices (*dispositifs*), "axioms" (or "axiomatics"[18]) moulding and governing the prevailing mode of subjectivity, namely, that of "the indebted man".

Subjects of debt

According to the argument Lazzarato presents first in *The Making of the Indebted Man* and then in *Il governo dell'uomo indebitato* ("The Government of the Indebted Man"), the basic social bond in present-day capitalism consists in debt-credit. The grounding social relation that characterizes capitalist societies is the financial bond. Lazzarato's main point of departure for problematizing the debt-credit relation is Gilles Deleuze's interpretation of Nietzsche, according to which the latter "sees the archetype of social organization in credit rather than exchange".[19] Such a thesis has two important consequences. On the one hand, in a way similar to both the credit theory of money and Graeber's reconstruction, the thesis suggests to conceive "economy and society on the basis of fundamental *asymmetries of power* and not on that of a commercial exchange that should imply or presuppose equality".[20] On the other hand, it suggests a view of economics that focuses on its *subjective* side: debt is thus seen as an economic relation, which, in order to persist, requires the moulding and control of the subjectivity of the indebted man (and woman) and a corresponding form of life. The "production" of subjects and forms of life, that is, that primary production that underlies and grounds the production of all other commodities, is a fundamental part of the economic infrastructure.[21]

Lazzarato defines the debt-credit bond as a "universal power relation",[22] which is established between the one who is (or feels, or believes to be) *compelled* to repay her debts and the one who waits for her loans or credits to be paid back, and who moreover expects to benefit from

the interest on them.[23] In order for this form of economic arrangement, that is, for this way of providing the means for satisfying one's own need to effectively function, a specific form of subjectivity is required, namely the subjectivity of the one who feels guilty for having incurred the debt and compelled to do anything in order to pay back.

As it happens, Lazzarato's focus on the shaping of only the *indebted* man is unilateral. I think it is important – for reasons that will be clarified later – to stress that such a subjectivity has another, specular face, that of the *lending* man. The economic arrangement can work since it presupposes also a creditor who thinks that it is fair enough to expect a revenue from this relationship and that it would be naïve to just help a needy fellow.[24]

Lazzarato makes use of a general idea of debt-credit as his main conceptual tool for developing a critique of the present phase of capitalism, i.e., "neoliberalism". In his view, neoliberalism corresponds, roughly stated, to the process of converting public, or state debt into private, or consumer debt. Individuals, the indebted men and women, have thus to take upon themselves the costs and risks externalized by state and corporations. This is the process, beginning in the 70s, that fosters the emergence of financial markets, namely of markets turning credit into their most valuable commodity. The main contradiction that marks the present phase of capitalism can be framed as following: on the one hand, debt-credit has become the vital nourishment of neoliberal capitalism, as financial trading represents the best chance for making high profits within capitalistic exchanges. On the other hand, the "financial power bloc"[25] (rating agencies, financial investors, institutions like the IMF) puts the indebted actors (sovereign states and individuals) under a massive pressure. Indebted actors stay under the categorical imperative of paying back, or at least reducing their debts.

The main contradiction of capitalism can be thus put as the contradiction between the economic imperative of making the highest profit possible, which nowadays implies the relentless, continuous circulation and reproduction of debts and credits, and the subjective imperative to pay debts back in order to fulfill the moral obligations towards the creditors, that is, to honour the promise made by borrowing money[26]. One might, then, frame the contradiction as follows: on the one hand, if debts were completely refunded, the financial market would be extinguished; on the other hand, however, if debtors would refuse to keep their promise, the system would anyway collapse (and capitalism would be overcome). The imperative to refund the debts becomes particularly compelling, so claims Lazzarato following Nietzsche and Deleuze, as it

acquires a *moral* connotation which is rooted in the feeling of guilt for having incurred the debt and, consequently, in the compulsion that makes a subject go to any lengths in order not to betray the creditor's trust. As Deleuze claims while discussing Nietzsche's second part of *On the Genealogy of Morals*, "[t]he pain of a debtor is internalized, responsibility for the debt becomes a feeling of guilt".[27] To be guilty is a condition that, unlike that of being simply' economically, or materially indebted, cannot be easily reversed or modified. As a result, the debt-credit relation becomes the relation of a debtor who will never finish paying a creditor who will never finish using up the interest on the debt.[28]

The main philosophical achievement of Lazzarato's approach to debt, it seems to me, is to frame the question of debt-credit in terms of a *power relation*, which is "one of the most important and universal in modern-day capitalism".[29] But what does power mean in this context? Lazzarato's understanding of power tries to combine mainly Deleuzean and Foucauldian insights. To put it in a nutshell, for Deleuze and Guattari credit money is the power of deciding over future production, of reconfiguring economic and social relations, the division of labour, as well as established functions and roles: "Power is above all power to command and prescribe exercised through the power of destruction/creation of money."[30] This idea of power draws inspiration, at least partially, from Marx's analysis of financial capital in the third book of *Capital*. Marx refers here to "financial capital", which emerges through credit, as "a concentrated and organized mass, placed under the control of the bankers".[31] Credit money "offers the individual capitalist […] an *absolute command* over the capital and property of others, […] and, through this, *command over* other people's labour. It is disposal over social capital, rather than his own, that gives him command over social labour."[32] As emphasized by Lazzarato, financial capital rules over other forms of capital (commercial and industrial capital).[33] Such an overarching form of capital can be understood as a sort of second-order power, which regulates, arranges and exerts power over global flows of (credit-)money, thus also transforming, creating and destroying particular power relations between certain actors (elites, social groups, individuals):[34] "Contemporary capitalism […] designs new power relations, whose cartography is mapped by monetary, fiscal and financial policies that constitute the true politics of capital."[35]

Such an objective "super"-power, or second-order power[36] to dispose over social and economic relations is disseminated and enforced, so Foucault would say, through a network of discourses, practices, and strategies. The subjectivity of the indebted man (and woman), and the

corresponding norms and forms of life, are produced and reproduced within this network. In particular, Lazzarato thinks of the subjectivating power of debt-credit as "authoritarian governmentality".[37] The point of departure here is Foucault's idea of *governmentality*, which denotes "the ensemble formed by institutions, procedures, analyses and reflections, the calculations and tactics that allow the exercise of this very specific albeit complex form of power, which has as its target population, as its principal form of knowledge, political economy, and as its essential technical means apparatuses of security".[38] Governmentality is a mode of power that relies both on "governmental apparatuses" and on "a whole complex of *savoirs*" – but it denotes also the processes in which such apparatuses and discourses, or orders of knowledge, have established themselves by developing and differentiating from the previous ones.[39] According to Lazzarato, the particular kind of governmentality that produces, regulates, controls and conducts the subjectivity of the indebted man does strongly rely on violent, coercive and punishing types of power exercises.[40]

The overall aim of Lazzarato's proposal is to combine the Deleuzian framework with the Foucauldian multifaceted idea of governmental power in order to sketch out a theory of debt as a critical theory of neoliberal capitalism. The main problem of such a proposal consists, however, in the ambiguity of the notion of power that is used to cast the debt-credit relation as a "universal power relation". There can be in fact discerned two main vectors in Lazzarato's investigation. On the one hand, in the wake of the Deleuzian-Foucauldian model, his suggestion is to conceive debt-credit as a complex bundle of practices, apparatuses and forms of rationality that shape and control the so-called subjectivity of the indebted man, the subject of debt. Such a dimension of power can be conceived as super-individual, objective and ontological – that is, as a second-order dimension that determines, arranges and adjusts particular power struggles and relations of domination and oppression. On the other hand, Lazzarato outlines the basic social bond in neoliberal capitalism as intersubjective dimension, namely as a relation between creditors, the so-called financial or neoliberal power bloc, and debtors, whether individual or corporate. According to this second vector of Lazzarato's analysis, the former seems to unilaterally exercise power over the latter. Certainly Lazzarato's theory is aimed at combining both understandings of power, supra-individual and ontological with intersubjective. It is not sufficiently clear, though, how he supposes this to be done.

Lazzarato states that financial capital is not a "subjective power": it is not exerted by a particular class or group over another class or group. Nevertheless, the power incorporated in the debt-credit regime is neither

an “impersonal, automatic power”.[42] The financial structure in neoliberal societies seems to be so conceived from two angle views: on the one hand, it is presented as “debt-credit” in general, namely as an amalgam of practices, strategies, forms of knowledge, and mechanisms that make and govern subjects and norms; on the other hand, it is presented as “debtor–creditor” relationships, namely as relation in which creditors dominate over debtors. The questions, which remain unanswered in Lazzarato’s work (as yet), sound then as follows: how do these two dimensions interact? How can they be thought together? Or perhaps more precisely: how is the power inherent in the debt-credit relation exercised?

I maintain the idea that the question of debt-credit is to be analysed, as Lazzarato does, in terms of exercises of power. I would now like to address it by relying on the conceptual tools made available by the young Marx. I argue that Marx’s conception of the basic social bond and its internal normativity, namely the interdependence bond between human beings, is helpful for better understanding the nature of debt-credit as power relation.

The financial intersubjective bond: interdependence and power

As already mentioned, in the third volume of *Capital* Marx presents the power of financial capital, that is, the power of credit money, as a vertical relation. It connects an objective, supra-individual dimension (credit money) with labour relations. As Lapavitsas makes clear in his analyses of financialization, such a paradigm can be useful for identifying the ways in which the “working class” is globally exploited. In Lapavitsas’ Marxist approach, the object of financial domination is clearly identified by relying on the classic notion of class, instead of a more general notion of “indebted man”, which does not have well-defined social contours and, in Lazzarato’s view, seems to include the whole human race.[43]

In a text written in 1844, “Comments on James Mill,” Marx suggests an elaborate approach to the question of debt-credit that allows for both a perspective on moral subjectivity as well as a perspective on the relation of power entailed in it. In order to do this, Marx concentrates first of all on the financial social bond as an *intersubjective* bond. His point of departure is, namely, the relation “between man and man”, which he examines in order to understand why and how such a relation presents itself, in capitalism, as an estranged one. Lazzarato dedicates enlightening pages to Marx’s Mill excerpt, but it seems to me he does not make the most of it

with regard to the understanding of debt-credit specifically as a *power* relation.[44]

As is well-known, the Mill excerpt, as well as the *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, are mainly engaged in a critical diagnosis of estrangement. According to Marx, estrangement concerns four dimensions: estrangement of the worker from the product, estrangement of the work from the act of production, estrangement of the worker from their species and estrangement of the worker from fellow human beings.[45] According to the ethical-critical intuitions that Marx unfolds in these pages, the estrangement of the workers from their products and from their productive activities is to be diagnosed as bad, as pathological, since it has repercussions on man's *essential nature*, which is an essentially social or "communal" nature. The perversion of man's own nature coincides with the estrangement of the workers both from the species being and from other human beings. As Marx writes, "[t]he estrangement of man, and in fact every relationship in which man stands to himself, is *first* realized and expressed in the relationship in which a man stands to other men".[46] In the first part of the Mill excerpt, Marx focuses precisely on debt-credit as this kind of man-to-man relationship, and diagnoses it as an *immediate* form of estrangement.

In the credit system, to begin with, the man-to-man interaction *seems to be* not mediated through commodities and money, it seems to be something other than an exchange relation; rather, the potential debtor addresses the potential creditor directly in order to ask what she needs. In the creditor-debtor relation, Marx says, it "*appears* as if the power of the alien, material force were broken, the relationship of self-estrangement abolished and man had once more human relations to man".[47] The return of *man to himself and therefore to other men* is, however, a mere illusion, mere appearance:

> [T]he self-estrangement, the dehumanization, is all the more infamous and extreme because its element is no longer commodity, metal, paper, but man's moral existence, man's social existence, the inmost depths of his heart, and because under the appearance of man's trust in man it is the height of distrust and complete estrangement.[48]

What does it mean that the "element", the medium of estrangement of people from themselves and from others, corresponds to their moral and social existence? Estrangement consists, to put it briefly, in the *perversion*, in the distortion of that *relation of recognition* that best defines human nature. In the description of the debtor-creditor relationship as a *relation of recognition*, recognition is defined as the *content* of trust. Trust is

accorded to the debtor by advancing him a certain quantity of value. The creditor recognizes the debtor as a good man, that is to say, as someone who will be able to pay back.

The most paradigmatic case is the case whereby a rich man gives credit to a poor man whom he recognizes as "industrious and decent".[49] In this case, the life, the talents, all the social virtues, the content of the vital activity of the poor man count as *guarantee* of the repayment. (Of course, the creditor possesses, besides moral guarantee, also the guarantee of legal compulsion.) Credit, Marx states, "is the economic judgment on the morality of a man. In credit, the man himself, instead of metal or paper, has become the mediator of exchange",[50] that is to say, he has personally become the mode of existence of capital and interest. Human individuality and morality have become objects of commerce and the matter in which money exists. It is people's "personal existence", "flesh and blood," "social virtue and importance" which constitute the material, corporeal form of the spirit of money.[51]

The nature of the credit system, namely estrangement (of people from themselves and other people), operates in a double way. On the one hand, it sharpens the antithesis between capitalists and workers, or between big and small capitalists; credit is in fact usually given only to the one who is already wealthy (and therefore more trustworthy), and represents a new opportunity of accumulation for the "rich man". On the other hand, when credit is given to the poor, the latter become *dependent* on the rich, not only because of the credit the poor need, but also because of the fact that the rich *judge* their whole moral and social existence.[52] In this second case, "mutual dissimulation, hypocrisy and sanctimoniousness are carried to extreme lengths".[53] In fact, in order to be regarded as someone who deserves trust or recognition, the poor are forced to counterfeit themselves ("he has to make himself into counterfeit coin"). The relationship between individuals becomes thus itself an object of commerce, an object of mutual deception and misuse: distrust becomes the basis of economic trust. In order to obtain the credit needed, one has to be recognized as a trustworthy person; one could say, one has to display and "sell" oneself as someone who is *morally good enough* to honour the debt.

> Owing to the fact in the credit system the moral recognition of a man, as also trust in the state, etc., takes the form of credit; the secret contained in the lie of moral recognition, the immoral vileness of this morality, as also the sanctimoniousness and egoism of that trust in the state, become evident and show themselves for what they really are.[54]

In these few but very dense remarks, Marx suggests, as does Graeber too, that debt-credit entails a double dynamic: on the one hand, it implies that debtor and creditor are engaged in a relationship, in which *each one* recognizes the other as a particular person, as a bearer of particular needs and desires; on the other hand, this recognition is made into a way of manipulating the other for obtaining what one needs. Under capitalistic conditions, such an ambivalence is established as *a power relation*; the moment of recognition is reduced to a mere means for exercising power.[55]

Now, what kind of conception of power is at stake here? After a few pages, unfortunately, Marx abruptly stops to talk about debt-credit and proceeds to the critical analysis of what, according to him, represents the most fundamental relation for political economy, namely "the relation of man to man as that of property owner to property owner".[56] In what follows, I try to draw from this type of relation an account of power that might be useful also for understanding the intersubjective financial bond.

Social relations mediated by private property are exchange relations. In exchange, the product of one's labour, which should be regarded to begin with as private property, is alienated, that is, is given to someone else. In economic transition mediated by money, alienated property – the product of one's labour that enters exchange – assumes an estranged form insofar as it is transformed into exchange-value.[57] Exchange money is thus the mediator that has become *independent* from the mediating parts, from the actors of exchange that is. Thus the mediator, money, becomes the "real *power* over what it mediates".[58] Money represents "the complete domination of the estranged thing over man".[59] Marx says here also that the greater and the more developed the social power appears to be within the private property relationship, the more *egoistic*, *asocial* and *estranged* from his own nature does man become.[60]

Estrangement, namely the distortion of one's social or communal nature, is thus to be understood as implying and generating power. The major difficulty at this point is to understand power both from an intersubjective and from an objective perspective. On the one hand, namely, power is exercised between actors: each engages in power relations insofar as she tries to become independent of the other, while trying to make the other dependent on her. At the same time, power, or domination, is exercised by the objective and mediating dimension of money and value over concrete social actors, owners and workers. This is the power of "something alien", that is, of something that has become "independent" of the producer.[61] In the following pages, I will try to clarify such a double dimension of power as rooted in the disruption of the essential interdependence bond between human beings.

When I introduced the debt-credit relation as a relation of immediate estrangement, I said that such an estrangement is to be defined as the perversion of the relation of recognition. I have also already quoted Marx referring to such a perversion with the strongly normative expression of a "lie of moral recognition".[62] Perverted recognition is a "lie" because it forces human beings to become recognizable as trustworthy debtors, that is, as subjects who are able to pay. From what critical standpoint can Marx decree the wrongness of such a form of recognition? Michael Quante's interpretation of the young Marx as an *ethical essentialist* gives a convincing answer to this question. According to Quante's reading, the *realization of the essence of human beings* is an ethically meaningful good.[63] The essence of the human being, what Marx calls social or communal nature, can be described relying on a "social grammar of recognition", which is rather different from the perverted recognition expressed by and in the debt relation. The communal nature of human beings, which is displayed in relations of recognition, can be best defined as "interdependence".

Men (and women) are bound in relations of interdependence since they, roughly stated, need each other for the realization of their needs and desires. Production and exchange – economic relations – are aimed precisely at such a realization. If the neediness of each human being is "recognized for its own sake", and if the "neediness of another" counts as intrinsic motive of interaction, the essence of human nature, interdependence, is realized. Marx refers to the realization of such a "communal human nature" as a form of production which is carried out by human beings.[64] In the human form of production, each actor "would become recognized and felt" by the other "as a completion of your own essential nature and as a necessary part of yourself".[65]

According to Marx's critical diagnosis, however, in the sphere of private ownership and exchange as it is realized under capitalism such an essence "is perverted into its opposite and lies precisely in the *independence* of being a proprietor or a participator in the market".[66] If one forgets, removes, or, for some reason, is unaware of the *essentiality* of interdependence, one becomes an *independent* private owner or an *independent* participant in the market. An independent market actor is someone who does not recognize the other as a needy actor in the sense of regarding the needs and desires of the other as motives for acting economically (producing, exchanging).

The independent actor who does not recognize the neediness of the other comes to occupy a power position. If I read Marx correctly, it is precisely due to such an *oblivion* of the essential human interdependence

that the objective power of money can emerge. The essence of money is, in fact, "that the mediating activity or movement, the human, social act by which man's *products mutually complement one another*, is estranged from man". Thus, "man regards his will, his activity and his relation to other man as a *power independent* of him and them".[67]

Commodities that the actors produce, and the medium in which they are exchanged (money), gain power over the actors, thus *enslaving* them, insofar as such products are *regarded as* independent of the actors' activity. This happens when the productive activity is *not* conceived as an activity in which they mutually recognize each other's needs, an activity whose ultimate goal is the satisfaction of needs. As a result, each uses the other, and the other's needs, "only as an instrument or a means to reach his own ends".[68] Interdependence relations turn thus into antagonistic relations, in which each tries to make the other dependent on the needs they establish, thus gaining a power position. Exercising social power, that is, power over the other, means thus to enslave the other by dictating those needs that have to be satisfied:

> As a man you have, of course, a human relation to my product, you have need of my product. Hence it exists for you as an object of your desire and your will. But your need, your desire, your will, are *powerless* as regards my product. That means, therefore, that your human nature, which accordingly is bound to stand in intimate relation to my human production, is not your power over this production, your possession of it, for it is not the specific character, not the power, of man's nature that is recognized in my production. They [your need, your desire, etc.] constitute rather the tie which makes you dependent on me, because they *put you in a position of dependence on my product*. Far for being the means which would give you power over my production, they are instead the means for giving me power over you.[69]

Let me now recap the previous considerations with regard to the conception of power. To begin with, one can gather a definition of (social) power that sounds as following: social power is exercised by A over B when A is able to put B in a position of dependency. Dependency means that B needs A, and the products of A's activities, in order to satisfy B's own needs (and desires).

It is important to notice that Marx does not think that the actors' needs and desires are already given and predetermined. The very needs and desires that have to be satisfied with the help of products (commodities) that come out from the processes of production are themselves produced within these processes. Marx makes this quite clear in the following passage of the *Grundrisse*: "Production not only supplies a material for the

need, but it also supplies a need for the material. […] Production not only creates an object for the subject but also a subject for the object."[70] This means that the power exercised by A over B consists also in creating, shaping and controlling B's needs and desires; such processes, that we may understand as subjectification processes,[71] make and govern needs and desires as means for attaching B in position of dependency on A.

Such an account of power, which works at the level of the intersubjective relation A-B, is not the only one that has been discussed by Marx – and it may not be the most important one. One can rather say that Marx's theory of capitalism, if one considers especially his mature writings, such as *Grundrisse* and *Capital*, is mainly aimed at explaining how the realization of the interdependence bond as antagonism, namely as struggle for gaining power over others, gives rise to a network of relations (production, exchange) that inevitably becomes alien to the producers. The young Marx, however, had already made this clear by pointing out the "real power" gained by money "over what it mediates";[72] or, better, "the complete domination of the estranged thing over man".[73] The intersubjective interdependency bond, which Marx in the *Grundrisse* calls "the all-round dependence of the producers on one another",[74] is disrupted insofar as it is transformed in "objective [*sachlicher*] dependence".[75] Such a condition of *objective* dependence coincides with the institutionalization of a system of production and exchange that indeed satisfies needs and desires but in heteronomous ways, in ways that are no more under the subjects' control. The system that satisfies needs and desires becomes thus *independent* from individuals, and this happens as the result of individuals acting as if they were independent of one another:[76]

> The social character of activity, as well as the social form of the product, and the share of individuals in production here appear as something alien and objective, confronting the individuals, not as their relation to one another, but as their subordination to relations which subsist independently of them and which arise out of collisions between mutually indifferent individuals.[77]

Intersubjective power relations generate thus the alien, independent system of "objective dependence", which can be framed as a vertical relation of domination, namely "a sort of objective system *over* and *against* the individuals, and it increasingly determines the goals and means of human activity".[78]

I cannot here proceed further in reconstructing Marx's mature theory of commodity, value and capital in order to show in more details how domination rises and works; I would only like to draw attention on the

circular relation between social power and vertical domination as it has emerged from these Marxian remarks. The circle of power/domination links together the horizontal, intersubjective vector of power, in which actors engage in antagonistic relations trying to make each other dependent, and the vertical vector, that corresponds to an abstract, impersonal system that regulates social, intersubjective interactions. On the one hand, antagonistic relations bring about structures of domination; on the other, domination shapes and governs intersubjective relations of power.

How might such a double-track understanding of power be useful for elucidating the debt-credit relation? In what follows, I will outline, in the wake of the Mill excerpt, only the power relation that concerns the intersubjective dimension of debt-credit, namely the debtor-creditor relation.[79]

According to Marx's account of human beings' *essential nature*, the relationship between creditors and debtors as it has been described at the beginning of the Mill excerpt is an estranged and estranging one. Under capitalistic conditions, the credit-debt relation is a power relation that *disrupts* the basic intersubjective social bonds based on interdependence and mutual recognition. The creditor uses the debtor exclusively as means for satisfying her own needs, that is to say, her need to accumulate capital through interests on the debt. The debtor is not perceived and recognized according to her own needs, but only as someone who is more or less able to pay back her debt. Furthermore, it is not her product or her activity that is used for satisfying someone else's needs, but her own person. She appears as completely dependent on the creditor: not only since she needs the loan, but also since her own subjectivity has to undergo a process of *evaluation* that would establish her *own moral value*.

But is the creditor as independent of the debtor as she seems to be according to the idea of power I have reconstructed so far? The creditor is not a completely independent *alien*; she depends on the debtor at least insofar as she has lent her something and she wants, or needs, to be paid back. The profits, and in some cases also the well-being of the creditor depend on the debtor's behaviour. This explains also the necessity of morally, normatively evaluating the one who owes something to the other. In a certain sense, the moral judgment serves as a means for binding the debtor to the creditor more tightly, in a way that deepens the dependency of the debtor on the creditor and loosens the dependency of the creditor on the debtor.

The credit-debt relation both presupposes and destroys interdependence. As a relation of production and exchange, the social bond between debtors

and creditors can, namely, be interpreted in terms of *a relation, in which each part deeply depends on the other*. The debtor needs the loan that the creditor grants him, and depends on it for the satisfaction of her needs. The creditor, however, also depends on the debtor, as she needs her loan to be paid back. Incidentally, the bigger the debt is, the more dependent is the creditor on the debtor. (In case of the debtor's bankruptcy, for instance, the creditor might suffer considerable loss).

Interdependency is disrupted – both in production and exchange and in the credit system – as it becomes a power relation. This occurs when economic actors do not *mutually* recognize each other as needy persons, that is, as persons whose needs and desires can be satisfied only through mutual cooperation. Such a misrecognition corresponds to the oblivion of the fact that one's needs can be satisfied only by satisfying the other's needs; this leads to a form of antagonism in which the actors focus only on the realization of their own needs and regard the others as mere means for such a realization. This misrecognizing attitude also explains, according to Marx, the actors' attempts to gain independence while trying to make the others dependent on them. Power can be exercised when one of the terms of the relation is put in a position that makes its position of dependency more compelling and coercive than the other's is. A position can be made compelling by a *coercive* legal and/or military system that is prepared, for example, to punish the one who does not pay back her debts,[80] but also, and at the same time, by a subjectification system that creates and establishes the needs and desires that have to be realized.

However, if we take Marx's thesis about human nature into account, actors (producers, sellers, buyers, debtors, creditors, etc.) do not stop to be dependent on each other. Thus, the interdependence inherent to debt-credit relations suggests that power is not *per se* to be ascribed, as Lazzarato hastily does, to creditors and powerlessness to debtors. Creditors are not powerful *per se*, that is to say, they are not *per se* independent of debtors and thus able to control the debtors' behaviour. The power of the creditor derives from the weakening of the dependency that ties her to the debtor, without there being any corresponding reduction in dependency on the debtor side. Power is a matter of relationality: it is the outcome of a power and counter-power struggle. The power of the creditor results from the impossibility for the debtor to counter-balance the creditor's power. The lower the dependency degree on the side of the creditor, the greater will be the power she gains – granted that the debtor remains dependent on the creditor. But the direction of power, i.e. who exercises power over whom, can be reversed. The creditor's and the debtor's degrees of dependence or independence are determined by diverse factors, and should be

investigated empirically. Generally, however, one can say that the degrees of dependence and independence are determined by the following elements: by the need of the creditor to be paid back (which also depends on the amount of the loan), the advantages the creditor gets in letting the loan circulate, the means that are available to her to compel the debtor and, finally, the means the debtor has to resist the demand for repayment. Moreover, the factors determining the degree to which each is dependent on or independent of the other are established by what I have called the objective system of debt-credit. Such a system is constituted by sets of economic, legal and moral constraints and norms that should be spelt out in investigations going beyond the aim of the present article.

In conclusion, I will now line up the arguments presented in this paper by stressing the benefits of the Marxian conceptual equipment for a philosophical theory of debt-credit. Three elements in particular deserve attention. First, Marx, in particular in his excerpt on James Mill, provides a complex understanding of social interactions that comprehends both the subjective and the objective side. Objective relations regulated by debt-credit mechanisms require, in order to function, the moulding and shaping of a certain mode of (moral) subjectivity. The mode of subjectivity that produces, while being produced by present-day, financial (or neoliberal) capitalism has not to be conceived, as Lazzarato does, only as indebted man (and woman); it is also to be considered in its specular face, that of the creditor. Instead of the "indebted man", one can rather speak of financial subjectivity.[80]

Taking into consideration the two sides of the financial subjectivity, that is to say, examining it from both the debtor and the creditor perspectives, should help to better understand the form of power entailed in debt-credit mechanisms. The second benefit of the Marxian approach consists, in fact, in making clear what it means that creditors and debtors engage in a power relation: A gains more power over B insofar as A makes herself *independent*, or appears as having made herself independent of what B can provide her, while at the same time making B *dependent* on what she can provide B with. However, and this is the point that Lazzarato seems to miss, such a power relation does not mean that creditors are *per se* more powerful than debtors and can therefore dominate over them. Creditors and debtors are both, in principle, dependent on each other. They are already united, as I suggested in the title, by an interdependency bond. The way in which and the degree to which A comes to occupy a power position is determined by factors – laws regulating economic transaction, prevailing political and military powers, etc. – that should be examined in further inquiries. At any rate, in this context it has to be stressed that the

fact that A can exercise power over B does not mean that A does not depend on B any more. If this line of argument is correct, the ceaselessly, infinitely self-reproducing chains of debt-credit – as Deleuze conceived them – may be resisted and broken in ways that would allow us to reconfigure present economic and social relations.

This model, and this is the third benefit, offers a conceptual framework for thinking about the interrelation between the horizontal, intersubjective dimension of power (antagonism) and the vertical, super-individual, objective dimension (domination). The interrelation is to be conceived as a circularity in which, on the one hand, the horizontal relations produce the objective system of domination, while, on the other, the objective, super-individual dimension governs and controls the intersubjective relations of power. Such a circular structure has still to be investigated with regard to the question of debt-credit. Further investigations should be aimed at reconstructing the dependence-independence bond between the intersubjective, social dimension and the objective, super-individual: how, and to what extent, do creditor-debtor relations depend on an objective debt-credit system that steers and controls their reciprocal dependence and independence? Such a question, to which I cannot provide an answer here, is backed up by the Marxian consideration that the "objective dependence" in which the debt-credit system consists does in turn depend on subjects' actions and interaction. Subjects of debt-credit are subjects in a double sense, both passive and active. They are subjected to financial mechanisms, and at the same time they are the ones who resist and reverse these mechanisms and empower themselves.

Notes

1 Costas Lapavitsas, "Financialised Capitalism: Crisis and Financial Expropriation", *Historical Materialism* 17 (2009): 114.

2 Ibid.

3 David Graeber, *Debt. The First 5,000 Years* (New York: Melville House, 2011), 213 ff.

4 David Graeber, "Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations", in *Market and Society.* The Great Transformation *today*, ed. Chris Hann and Keith Hart, 130 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). In an article written just before the burst of the crisis, Lapavitsas was lamenting, on the contrary, the *lack* of global institutions prepared to adequately marshal "the power of money across the world," thus causing "gigantic economic and social upheavals" but, at the same time, "a call to action for those opposed to capitalism." Costas Lapavitsas, "Relations of Power and Trust in Contemporary Finance", *Historical Materialism*, 14, 1 (2006): 153.

5 Graeber, *Debt*, 368. As Graeber shows, however, the "debt imperialism" exercised by the US has led to an exponential growth of US debts required for financing their military power. These debts, in form of US treasury bonds, are held now mostly by China (ibid., 369 ff.)

6 Stanley W. Jevons, *Money and the Mechanism of Exchange* (London: Kegan Paul, Trench & Trubner, 1920 [1875]); Karl Menger, "On the Origins of Money," *The Economic Journal*, 2, 6 (1892).

7 Georg F. Knapp, *The State Theory of Money* (Eastford: Martino Fine Books, 2013 [1905]).

8 Mitchell A. Innes, "What is Money?" *The Banking Law Journal* (May 1913): 392. See also Mitchell A. Innes, "The Credit Theory of Money," *The Banking Law Journal* (January 1914).Two other important authors in this traditions are Joseph Schumpeter (*The Theory of Economic Development*, 1934) and John Hicks (*Critical Essays in Monetary Theory*, 1967), who argue that the fundamental economic interaction is not based on the given-and-take of exchange equivalents but rather on promises to pay, that are rooted in relations of trust, power, social customs. For a brief but more thorough reconstruction of the different conceptualizations of money, see Costas Lapavitsas, *Profiting Without Producing. Why Finance Exploits us All* (London: Verso, 2013), 74 ff.

9 Graeber claims that markets and states are entities that reciprocally imply and require each other, Graeber, *Debt*, 71.

10 Lapavitsas is interested in the questions of debt-credit, and in the credit theory of money, from a Marxist point of view. In different writings he has intended to develop and integrate the Marxist theory of money with a capitalistic credit theory, which should further elaborate and complete Marx's analysis of the different forms of money and their different functions (commodity money, fiat money, private credit money, central bank money, world-money); Costas Lapavitsas, "The Theory of Credit Money: A Structural Analysis," *Science and Society*, 55, 3 (1991); Costas Lapavitsas, *The Social Foundations of Markets, Money and Credit* (New York: Routledge, 2003), Chapters 3 and 4; Lapavitsas, *Profiting Without Producing*, 82 ff. Ingham, who defends a theory of money that has been rather influential for Graeber's reconstruction (Geoffrey Ingham, *The Nature of Money* (Cambridge: Polity Press 2004).) has criticized Lapavitsas for focusing excessively on commodity money, while disregarding credit money and those social relations inherent to money based on "the promise to pay" (Geoffrey Ingham, "Fundamentals of a Theory of Money: Untangling Fine, Lapavitsas and Zelizer", *Economy and Society*, 30, 3 (2001). In his reply to Ingham, Lapavitsas argues that the latter is right in claiming that "money in general" is constituted by social relations, but such relations are not to be conceived *only* as debt-credit ones; Costas Lapavitsas, "The Social Relations of Money as Universal Equivalent: A Response to Ingham," *Economy and Society*, 34, 3 (2005).

11 Lapavitsas, "Financialised Capitalism," 129.

12 Ibid., 117.

13 Ibid., 124

14 Ibid., 121.

15 See also Richard Dienst, *The Bonds of Debt* (London: Verso, 2011), Chapter 1.

16 For a more refined and complete version of this critique, see Lapavitsas, *Profiting Without Producing*.

17 The finance system, mainly regulated by central banks, appears as completely decoupled from processes of democratic decision-making and revisions; however, the capitalist class continues to "apply pressure on the central bank in a thousand furtive ways. The social trust invested in the central bank is thus mobilized in the interest of capital." (Lapavitsas, "Relations of Power and Trust," 134.)

18 Maurizio Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista* (Roma: DeriveApprodi, 2013), 122.

19 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983[1962]), 135. In a later article, Deleuze explicitly claims that present capitalism can be better understood by focusing on the condition of the "man in debt," Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control," *October*, 59 (1992): 6.

20 Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man* (Los Angeles: Semiotext(e), 2011), 33.

21 Ibid., 34.

22 Ibid., 32.

23 Ibid., 24.

24 Such a face of the creditor-debtor subjectivity should be called "lending actor, or subject", and not "man", since it can be played, and is usually played, by super-individual actors like banks, credit institutes and other financial actors.

25 Ibid., 99.

26 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 72.

27 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 142. According to Nietzsche, the central moral concept of "guilt" (in German *Schuld*) has its origins in the "very material concept of 'debt'" (in German *Schulden*), see Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1996 [1887]), 44.

28 It is important to stress that, in Nietzsche's account, the production of a moral subjectivity is rooted in material, economic relationships that are legally regulated: "It is in this sphere, in legal obligations, then, that the moral conceptual world of 'guilt', 'conscience', 'duty', 'sacred duty' originates" (ibid., 46). The subjectivity form involved in social bonds based on debt-credit is first of all a *legal* one: "The fundamental form of buying, selling, exchanging, wheeling and dealing", is grounded on creditor-debtors relationships and, for this reason, presupposes "legal subjects" (ibid., 45). This means also that there has to be some kind of established legal order prepared to harshly punish those who do not pay their debts.

29 Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, 30.

30 Ibid., 73.

31 Karl Marx, *Capital: Volume III* (London: Penguin Books, 1991), 491.

32 Ibid., 570. Money concentrated in bank is "potential" money, unlike industrial capital, which is actual money. Money in banks represents future wealth,

namely the possibility of choices and decisions over future production and power relations.

33 On this point, see the convergence with Lapavitsas, *Profiting Without Producing*, Chapter 5.

34 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 121.

35 Ibid., 126.

36 These are not Lazzarato's terms.

37 Ibid., 139.

38 Michel Foucault, "Governmentality," in *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, eds. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, 102 (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

39 Ibid., 103. On the genealogy of the different modes of power discussed in Foucault's work, see Jeffrey T. Nealon, *Foucault Beyond Foucault. Power and its Intensification since 1984* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

40 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 139. Lazzarato is here arguing that neoliberalism does not consist in a mode of government that can be described, as some interpreters do, as soft, or "therapeutic" power, "one that legitimizes its authority with claims of benevolence, of expertise, and even of empowerment of those whose conduct it guides." Laurence McFalls and Mariella Pandolfi, "Parrhesia and Therapeusis: Foucault on and in the World of Contemporary Neoliberalism", in *Foucault Now. Current Perspectives in Foucaultian Studies*, ed. James D. Faubion, 173 (Cambridge: Polity Press, 2014).

41 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 136.

42 Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, 7.

43 Ibid., 54ff.

44 Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* in *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, Vol. 3, Marx and Engels 1843–1844, 77 (New York: New York International Publisher 2005).

45 Ibid., my emphasis / F.G.

46 Karl Marx, "Comments on James Mill. Élements D'économie Politique Translated by J. T. Parisot – Paris 1823" in *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, Vol. 3, Marx and Engels 1843–1844, 212 (New York: New York International Publisher 2005).

47 Ibid.

48 Ibid., 215.

49 Ibid

50 Ibid.

51 Ibid., 216.

52 Ibid.

53 Moreover, the state itself comes to occupy the same place of the poor man: "in the game with government securities it is seen how the state has become the plaything of businessmen" (ibid.)

54 As Graeber also seems to suggest, this fact does not rule out the possibility that under non-capitalistic conditions the debtor-creditor bond could be conceived and practiced as some other kind of relation, namely as something that would

actualize, instead of perverting, the "communal nature" of human beings. Unfortunately, I am not able to tackle this question here.

55 Marx, "Comments on James Mill," 217.
56 Ibid., 219.
57 Ibid., 212.
58 Ibid., 221.
59 Ibid., 220.
60 Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 272.
61 Marx, "Comments on James Mill," 216.
62 Michael Quante, "Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx", in *Recognition and Social Ontology*, ed. Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen, 246 ff. (Leiden: Brill, 2011).
63 Marx, "Comments on James Mill," 227.
64 Ibid., 228.
65 Quante, "Recognition," 258.
66 Marx, "Comments on James Mill," 212, my emphasis/F.G.
67 Quante, "Recognition," 259.
68 Marx, "Comments on James Mill," 225–226, my emphasis/F.G. Read also from the *Manuscripts*: "Under private property their significance is reversed: every person speculates on creating a new need in another, so as to drive him to fresh sacrifice, to place him in a new dependence and to seduce him into a new mode of enjoyment and therefore economic ruin. Each tries to establish over the other an alien power, so as thereby to find satisfaction of his own selfish need. […] Man becomes ever poorer as man, his need for money becomes ever greater if he wants to master the hostile power." (Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 306.)
69 Karl Marx, *Grundrisse* (London: Penguin Books, 1993), 92.
70 As Balibar argues, "By rethinking the constitution of social objectivity, Marx at the same time […] introduced a new element into the discussion of the relations between 'subjectification', 'subjection' and 'subjectivity'." Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (London-New York: Verso, 2007 [1993]), 65.
71 Marx, "Comments on James Mill," 212.
72 Ibid., 221.
73 Marx, *Grundrisse*, 158.
74 Ibid.
75 "As the producers become more dependent on exchange, exchange appears to become more independent of them." (Ibid., 146)
76 Ibid., 157.
77 Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press 1993), 158, my emphasis/F.G.
78 It is possible, although it cannot be discussed in this paper, to extend the analysis to the ways in which debtors-creditors relations become an abstract system involving international institutions and governing the global economic interaction, cf. e.g. Lapavitsas, *The Social Foundations*, 70 ff.; Lapavitsas, *Profiting without Producing*. The global, overarching character of the debt-

credit system does not rule out, also on a global, highly complex scale, elements of trust and recognition (Lapavitsas, “Relations of Power and Trust”).

79 See on this point Graeber, *Debt*, 364 ff.

80 The financial subjectivity is not genderless. How debtors and creditors can be identified from a gender perspective? Which form of gender identities and relations between genders are implied in the making and in the governing of the financial subjectivity? These crucial questions should be discussed in further inquiries.

References

Balibar, Étienne. *The Philosophy of Marx*. London/New York: Verso, 2007 [1993].

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983[1962].

—. “Postscript on the Societies of Control.” *October*, 59 (1992): 3–7.

Dienst, Richard. *The Bonds of Debt*. London: Verso, 2011.

Foucault, Michel. “Governmentality.” In *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Edited by Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Graeber, David. “Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations.” in *Market and Society.* The Great Transformation *today*, edited by Chris Hann and Keith Hart. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

—. *Debt. The First 5,000 Years*. New York: Melville House, 2011.

Ingham, Geoffrey. “Fundamentals of a Theory of Money: Untangling Fine, Lapavitsas and Zelizer.” *Economy and Society*, 30, no. 3 (2001): 304–323.

Geoffrey Ingham. *The Nature of Money*. Cambridge: Polity Press, 2004

Innes, A. Mitchell. “What is Money?” *The Banking Law Journal* (May 1913): 377–408.

—. “The Credit Theory of Money.” *The Banking Law Journal* (January 1914): 151–168.

Jevons, W. Stanley. *Money and the Mechanism of Exchange*. London: Kegan Paul, Trench & Trubner, 1920 [1875].

Knapp, Georg Friedrich. *The State Theory of Money*. Eastford: Martino Fine Books, 2013 [1905].

Lapavitsas, Costas. “The Theory of Credit Money: A Structural Analysis.” *Science and Society*, 55, no. 3 (1991): 291–322.

—. *The Social Foundations of Markets, Money and Credit*. London: Routledge, 2013.

—. "The Social Relations of Money as Universal Equivalent: A Response to Ingham." *Economy and Society*, 34, no. 3 (2005): 389–403.

—. "Relations of Power and Trust in Contemporary Finance." *Historical Materialism*, 14, no. 1 (2006): 129–154.

—. "Financialised Capitalism: Crisis and Financial Expropriation." *Historical Materialism* 17 (2009):114–148.

—. *Profiting Without Producing. Why Finance Exploits us All*. London: Verso, 2013.

Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man*. Los Angeles: Semiotext(e), 2011.

—. *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*. Roma: DeriveApprodi, 2013.

McFalls, L. and M. Pandolfi. "Parrhesia and Therapeusis: Foucault on and in the World of Contemporary Neoliberalism." In *Foucault Now. Current Perspectives in Foucaultian Studies*, edited by James D. Faubion. Cambridge: Polity Press, 2014.

Marx, Karl. "Comments on James Mill. Élements D'économie Politique Translated by J. T. Parisot – Paris 1823." In *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, 3, Marx and Engels 1843–1844. New York: New York International Publishers, 2005.

—. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. In *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, 3, Marx and Engels 1843–1844. New York: New York International Publisher, 2005.

—. *Capital: Volume III*. London: Penguin Books 1991.

—. *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1993.

Menger, Karl. "On the Origins of Money." *Economic Journal*, 2, no. 6 (1892): 239–55.

Nealon, Jeffrey T. *Foucault Beyond Foucault. Power and its Intensification since 1984*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1887].

Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Quante, Michael. "Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx." In *Recognition and Social Ontology*, edited by Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen. Leiden: Brill, 2011.

CONTRIBUTORS

Jeanne Allard completed an MA in Philosophy at the Université de Montréal (2014) and an MA in Literature at the Université du Québec à Montréal (2011). Her research interests focus mainly on Hegel and German idealism. She now studies *Germanistik* at the Université de Montréal.

Kaveh Boveiri is PhD Candidate in Philosophy at Université de Montréal. His main research interest is on Marx's methodology. He has translated many works from Marx and Engels as well as Marxian thinkers such as Ernst Bloch, Karl Korsch and Lucien Goldmann into Farsi (Persian). Known also as the second translator of a new translation of the first volume of *Capital*, he collated the Persian text with the French edition and inserted what is found solely in French.

Stefano Breda graduated at the Università Ca' Foscari di Venezia (Italy). He is currently PhD candidate in the Philosophy department at the Freie Universität Berlin (Germany). His main research interest is the Marxian critique of political economy and his dissertation project focuses on the role played by credit in the reproduction of capitalist social relations.

Anders Burman is Associate Professor in Intellectual History at Södertörn University, Sweden. Three of his main areas of research are the history of educational ideas and theories of Bildung, the tradition of Hegelian Marxism, and Hannah Arendt's political theory. He has published, edited or co-edited more than twenty books in Swedish.

Emmanuel Chaput completed an MA in Philosophy at Université de Montréal. His research focuses on the Young Hegelians and critical theory. He is especially interested by the onto-symbolic constitution of social identities and the construction of emancipatory praxis. He is now PhD Candidate in Philosophy at University of Ottawa.

Paulin Clochec is PhD student at the École Normale Supérieure de Lyon. He works on Marx's Young Hegelianism.

Nathalie Gondek holds a BA (Hons) in Philosophy, from McGill University, Canada, and is currently pursuing a law degree. Her work focuses on the philosophy of law and contemporary legal issues, such as the justifications for state punishment. Other research interests include hermeneutics, aesthetics and meta-ethics.

Federica Gregoratto is currently post-doc fellow at the Exzellenzcluster "Normative Orders" (Frankfurt am Main, Germany.) At the Department of Social Science of Frankfurt Goethe University she teaches Political theory and philosophy. She has published a monograph on the conditions for social critique in Habermas' work (*Il doppio volto della comunicazione*, Milano 2013) and articles on theories of recognition, love, power and pathologies of democracy.

Gilles Labelle is Full Professor at the School of Political Studies at the University of Ottawa, Canada. His research interests are, among others, the history of political thought in France in the nineteenth and twentieth centuries and French contemporary political philosophy.

Marta Nunes da Costa, holds a PhD at the New School for Social Resarch and is Visiting Professor (Philosophy Department) at the Federal University of Santa Catarina, Brazil. Her research interests are democratic theories, democratic innovations (participatory mechanisms), history of political thought (modern and contemporary) and critical theory. She recently published *Democratic Models [Modelos Democráticos]* (Belo Horizonte: Arraes Ed., Belo 2013).

Martin Robert is currently pursuing a PhD in History at the Université du Québec à Montréal (UQAM), where he gratuated in 2014 with a MA in History. His research examines the social and political conflicts surrounding death and cadaver disposal in nineteenth-century Quebec, Canada. Since 2012, he has alos been working on a history of back-to-work legislations in Quebec with Martin Petitclerc, history professor at UQAM.

Arnaud Theurillat-Cloutier recently (2015) completed his MA in Philosophy on Marx's social philosophy at the Université de Montréal. Presently teacher in different Colleges (Cégeps in Québec), his main research interests are critical theory, Marx, Hegel, the history of philosophical practices and the history of student movements. He plans to work on a social philosophy of financial markets for his PhD.

INDEX